محمّد اركون

الفكر العربي

مع مقدمة من المؤلف
خاصة بالطبعة العربية

ترجمة
الدكتور عادل العوّا

الفكر العربي

محمد اركون

الفكر العربي

ترجمة
الدكتور عادل العوا

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٥

فهرست

منشورات عويدات ٨١٢ / ٢ ١٩٨

مقدمة المؤلف
للطبعة العربية

منذ صدور كتابي[1] عن « الانسية العربية في القرن الرابع الهجري »
(L'humanisme arabe au IVè S H..éd. J.Vrin, Paris 1970)
ما زال كثير من الزملاء والاصدقاء في العالم العربي يلحون علي حتى انقل نفس الكتاب الى العربية فتعم الفائدة بين الذين لا يحسنون اللغة الفرنسية . ثم ازداد الحاحهم بعد نشر ٣ كتب اخرى عالجت فيها موضوعات قديمة ومعاصرة مع الحرص المتزايد على تجديد الفكر العربي الاسلامي[2] وكانت دائما رغبتي شديدة لا لانقل كتابي الى

---

(١) هذه المقدمة كتبها المؤلف مباشرة باللغة العربية .

(٢) محاولات في الفكر الاسلامي . — Essais sur la pensée islamique éd. Maisonneuve — Larose, Paris 1975; 2é éd. 1977 351 p.

الفكر العربي ، — La pensée arabe. P. U. F. 1975. 2é éd. 1979, 128p Louis

الاسلام ، أمس غداً .

— L'Islam hier, demain (en collaboration avec Louis Gardet). éd. Buchet Chastel. Paris 1978 258 p

العربية فحسب بل لاحرّر مقالاتي وكتبي مباشرة بالعربية ، اذ لم يزل قصدي الاول في البحث والنشر توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة . ولذا يسرني جدا ان انتهز فرصة تقديم هذا الكتاب لاشرح بعض الاسباب التي عدلت بي عن النزول الى الرغبة والسير المباشر نحو المقصد الانسي .

ان المشكلة اعوص مما يتصوره معظم الناس بل المتخصصون بمهمة التعريب . ان الباحث العربي في ميدان العلوم الانسانية بعد الخمسينات ، يقف لا محالة حائرا بين اثنتين . إما ان يعتني باحياء التراث مفتشا عن المخطوطات القديمة ، جامعا لها ، محققا لبعضها على الطريقة الفيلولوجية السليمة ،معلّقاً عليها على الطريقة التاريخيه المستوعبة للاسماء والاخبار والاماكن والافكار . . . ، وإما ان يميل الى تأليف الكتب التاريخية النقدية مستخرجا من الوثائق القديمة ما تحتويه من معلومات وسير وتأويلات ونظريات . . . . واذا اختار عمل التأليف والاستنباط الانتقادي ، فلا بد له ان يجتهد اجتهادين مختلفين : يجب عليه أن يتتبع الانتاج العلمي الضخم في جميع اللغات وسائر الميادين من ألسُنية (او اللسانيات) وانتروبولوجية واتنولوجية وسوسيولوجية وعلم النفس وعلم تحليل النفس والنقد الأدبي والتاريخ طبعا (يكاد علم التاريخ كما يمارسه المتخصصون اليوم يجمع بين العلوم الانسانية كلها) ؛ ثم يجب على الباحث العربي أن يلمّ في نفس

الوقت بكل ما ابدع القدماء من نظريات واصطلاحات ومناهج ، وما جمعوا من اخبار ومعلومات لا لينقلوا ذلك الى لغتنا العصرية مع شيء من التعديل والترتيب والتسهيل للمواد ، بل ليبرزوا روح كل عصر من العصور واسرار كل علم من العلوم ووظائف كل مذهب وكل تيار إيديولوجي وانحيازات كل شخصية من الشخصيات التاريخية .

يعني هذا ان الباحث المعاصر قد انتقل ، او يجب عليه ان ينتقل من التاريخ الراوي المؤكد للايديولوجية الصريحة او الضمنية التي لا يخلو منها اي انتاج بشري ، الى التاريخ المثير لمشاكل التفهم والانتقاد لجميع ما وصل الينا مما نسميه التراث : (L'histoire déconstructive) .

وهنا يلاقي الباحث العربي الصعوبتين الاساسيتين اذا اراد استعمال اللغة العربية لتقديم بحوثا تحليلية انتقادية للتراث : وهما صعوبتان مرتبطتان ، اذ الاولى متعلقة باللغة والثانية بالاطر الاجتماعية للمعرفة (Les cadres sociaux de la connaissance) على حد التعبير في سوسيولوجية الثقافة . لا اعني طبعا ان اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني والافكار المستحدثة . من المعلوم ان اللغات مهما بلغت معاجمها وتعابيرها ومبانيها من تحجر وتحددوتردد ، قابلة دائما للتجديد والابداع والتوسع . الا ان عملية التطور اللغوي منوطة باوضاع المجتمع المستعمل للغة . انما اللغة آلة يشحذها الناطقون بها ويزيدونها نفوذا وثروة ، اذا ازدهرت الحياة الاقتصادية

والسياسية والثقافية . وتبقى بالعكس صديئة غير لائمة اذا انعكف الناطقون بها على اخلاق وتقاليد وسير ومعاملات اشد ارتباطا بالماضي « المقدّس » منها بالمستقبل المحرّر . وهذا ما حدث للمجتمعات العربية من القرن ٧ الى القرن ١٣ من الهجرة : وكما أن الفلاح بقي يستعمل المحراث العتيق دون اي تحسين آلي ، فكذلك بقيت اللغة العربية محافظة على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والادب ، منفصلة عن المعاجم العلمية الثرية التي احدثها المفكرون والادباء والعلماء في عصور الازدهار . ولم تزل الى الان منفصلة عن المعجم العقلاني العلمي الذي احدثه الفلاسفة ، لان الفلسفة كما هو معلوم سرعان ما اصبحت ملعونة مطرودة محكم عليها بالكفر لانها من « العلوم الدخيلة » على العرب والمسلمين ، لا يليق « للراسخين في العلم » (اي العلم الديني) الاعتناء بها . وبلغ ابتعاد الاطر الاجتماعية عن المعاجم والتعابير العلمية الى انها اكتفت بترديد قواعد فارغة جامدة في علم النحو ـ وهو من اخصب علوم العربية ـ ودفنت مؤلفات من الاهمية بمكان ، راجعة لا الى عهد سيبويه فحسب ، بل الى النحاة المتأخرين كالاستراباذي مثلا[1]

---

(١) قد تبين ذلك في عدة اطروحات قدمت أخيراً بجامعة السوربون ، أذكر منها :

— Pierre Larcher . Information et performance en science arabo- islamique du langage, These dactylographiée Paris III. Juin 1980

هل تحسن الوضع الذي نصفه بعد الخمسينات ، اي بعد ما استرجعت البلدان العربية المستعمرة سيادتها السياسية فبدأت تسعى لاحياء التراث وانعاش اللغة وتجديدها وبث الثقافة في الطبقات الشعبية المحرومة مس قبل ؟

لا شك أن المجتمعات استأنفت مرحلة هامة من « البناء القومي » او انشاء « الامة » على غرار ما حدث في الامم الاوروبية في القرن ١٩ . وهي مرحلة تتسم بالنشاط التصنيعي والاقتلاع من النظام الزراعي العتيق وتفضيل الانتاج والاستهلاك والمعاملة التجارية والتضخم النقدي والتمركز الدولي . . . وتستتبع هده الاتجاهات لا محالة ابداعاً متواصلاً في اللغة وانفصالاً عن المعاني المألوفة والاعتقادات الراسخة في الذهنيات والنظم الاساسية كالعلاقات النسبية ومكانة المرأة وحقوق الانسان . . .

الا أننا نشاهد في نفس الوقت ، وخاصة بعد وفاة عبد الناصر

-Georges Bohas = **contribution** à L'étude de la méthode des grammairiens = arabes en morphologie et en phonologie d'après les grammairiens arabes «tardifs» thèse dactylographiée, Paris III 1979.

—A Hadj-Salah = Linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie du **Ilm al arabiyya**, thèse Paris IV 1978

— A Roman = Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe, thèse d'Etat Université de la Sorbonne Nouvelle-1979-.

واضمحلال ايديولوجية « القومية العربية » او « الثورة العربية » ارتفاع صوت « الثورة الاسلامية » . لا اقصد بذلك الاحداث الايرانية وزعامة الخميني بقدر ما اريد التنبيه على اهمية الظاهرة الاسلامية ودورها التاريخي في المجتمعات المعاصرة . اريد وراء ذلك ادراك الصعوبة الثانية ـ الاطر الاجتماعية للمعرفة ـ التي اشرت اليها سابقاً .

يصف المراقبون الغربيون هذه الظاهرة الاسلامية بانها « يقظة الاسلام » كأن الاسلام كان نائماً فتنبه ، او ميتاً فاسترجع الحياة . وهذا التعبير المجازي يذكر بتسمية اخرى جرت عند العرب في القرن ١٩ ، وهي « النهضة » ، وكلاهما مستمدان من التقسيم التاريخي المتردد في الكتب المدرسية والجامعية ، ذاك التقسيم الملح على « العصر الذهبي » و « عصر الانحطاط » في تاريخ العرب : فلا بد بعد « الانحطاط » أن تؤول كل حركة في المجتمع كأنها « يقظة » ورجوع الى عصر القيم والابداع والازدهار .

ومما يجدر بالملاحظة أن الغرب الليبرالي يستغل بدوره ظاهرة « يقظة الاسلام » اما لينافس القوة الاسلامية كعادته ، بتدعيم اليقظة المسيحية التي لا تقل اهمية وشمولاً ، وإما ليجنّد قيم « الاديان السماوية » ضد المادية الماركسية ، فيبعث الاله بعد « موته » كما يقال . ولذا نجد نوعاً من الاجماع بين عدد متزايد من الغربيين وبين المسلمين لاستغلال التاريخ على الطريقة الايديولوجية المألوفة في

المجتمعات التي خضعت لتعاليم الكتب المنزلة ، أو كما يقول القرآن عند « أهل الكتاب » .

إلا أن الاجماع لم يقع إلا في الظاهر ، وهو إجماع معتمد على تلبيس الحقائق التاريخية وإخفاء الاوضاع الاجتماعية وجهل الوظائف الايديولوجية للاديان . ذلك أن الغرب عندما يدعو إلى بعث الاله وتقوية التيار الروحي يسعى وراء التغلب على أزمة الحضارة التي يعانيها : لا الازمة الاخلاقية الناتجة عن المادية فقط ، كما شاع القول عند المسلمين ، بل أزمة العقلنة[1] أي اجتهاد الانسان بقواه البشرية في سبيل إدراك الاشياء على ما هي عليه . فالكلام عن الاديان والاله والقيم الروحية إذا أتى بعد بحوث ومناظرات ومجادلات وخبرات تاريخية وإنجازات بل ثورات حقوقية أدت إلى تغيير جذري للعلاقات بين الدين والدنيا ، حقوق الله وحقوق الانسان ، النظر الاعتقادي النظر العقلاني ، النظم الدينية والنظم العلمانية ، الحقائق المنزلة وتاريخية الحق (L'historicité de la vérité) أقول أن الخطاب الديني والدعوة الى الحياة الروحية بعد هذه الاحداث العقلية الفائقة الاهمية ، لها وظيفة اجتماعية ودور تاريخي غير الوظيفة والدور اللذين نشاهدهما في المجتمعات الاسلامية . فالغرب لاجيء إلى أيديولوجية خاصة بأزمة العقلنة ، بينما نجد المجتمعات الاسلامية ـ والعربية

---

(١) راجع كتاب
Jean Ladrière: Les enjeux de la rationalité, UNESCO 1977.

منها ـ لم تزل في حاجة ماسة إلى ايديولوجية التحرر والكفاح ضد القوى المستغلة ، الخارجية والداخلية(٢) .

إن الواقع الذي لم يسترع بعد نظر الباحثين عن الفكر العربي المعاصر ، عن وظائفه وحدوده ، عما يردده من مطالب ويرفضه من آفاق ومشاكل ، إن هذا الواقع ليس اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وتاريخياً بقدر ما هو ديموغرافي ، أو قل انه إقتصادي سياسي ثقافي تاريخي من خلال الوضع الديموغرافي .

من المعلوم أن عدد السكان قد تضاعف في ٣٠ سنة الاخيرة في جميع البلدان الاسلامية . وقد استتبع هذا التضخم مزايا عظيمة ونتائج خطرة لم تقابل بعد بالطرق اللائقة . ومن المزايا أن الأمم المستعمرة تمكنت من الكفاح الفائز ضد المستعمرين . إلا أن أجيال الشبان ازدادت عدداً بعد الاستقلال دون أن تتطور في نفس الوقت ، القطاعات الاقتصادية والسياسية والتربوية والصحية والثقافية لضمن تكافؤ الفرص لجميع المواطنين .

لا يعنينا هذا الجانب الاقتصادي والسياسي للواقع الديموغرافي بقدر ما يعنينا الجانب الثقافي ، أي ما أسميناه الاطر الاجتماعية

---

(٢) لا أعني طبعاً أن إيديولوجيات الغرب الليبرالي والشيوعي خالية من أغراض النزاع الطبقي والمنافسة الدولية . ولكن الغرب الليبرالي يعاني في نفس الوقت أزمة العقلنة بينما الفكر الشيوعي الرسمي لا يعبأ بالانتقاد الايبستيمولوجي .

للمعرفة . لماذا تغلب الخطاب الاسلامي التقليدي على سائر أنواع الخطاب الاجتماعي ؟ لماذا أصبح من الجراءة الفائقة أو الشجاعة الغريبة ، إن لم يكن من المحال ، طرح متاكل بسيطة جداً كالتكوين التاريخي للشريعة الاسلامية ، أو الجانب الميثي[1] ومكانة الاستعارة في الخطاب القرآني أو خلق القرآن أو تاريخ جمع المصحف ، أو العناصر الميثولوجية والايديولوجبة في السيرة النبوية ، أو عوامل التلبيس والتزييف و التحريف والرفض والنسبان في جميع الكتب العارضة لـ « مقالات الاسلاميين » ؟ لماذا لم يكتف الدافعون عن « دين الحق » بقمع الاجتهاد المجدد المحرّر من التصورات الباطلة والنظريات الفاسدة والتفاسير الخيالية ، بل يصرون على تكفير المفكرين القدماء والمحدثين كابن الراوندي وابن رشد وابن عربي وطه حسين . . . ؟

لا يرجع ذلك كله إلى « الاسلام » كما يدعي كثير من الذين يجهلون مفهوم الخطاب الاجتماعي : فالمجتمع هو المتكلم المعبر عن

---

(١) أقول الميثي ، لا الاسطوري لترجمة mythique ، لاني أدركت مراراً أن القراء العرب الذين لم يطلعوا على المعاني الفلسفية الغزيرة والمقصود الانتروبولوجي الخصب لمفهوم mythe يقعون في أغلاط خطرة و سوء التفاهم يؤدي إلى الجدال العقيم . وهذا مثل من أمثال عديدة تدل على الصعوبة اللغوية التي أشرت إليها وقل مثل ذلك في مفهومات اساسية كالعقلانية والعقلنة (rationalité / rationalisme)
والعلمانية والعلمنة laïcité / laïcisme ، ولكن كيف نترجم .
scientisme, scientificité, rationalisation ..

قضايا أعضائه على حسب مرتبة كل منهم في مراتب السلطان والكسب والعرفان . إذا قال قائل أن الاسلام عبارة عن تعاليم الهية منزّلة على جميع العباد ، نقول نعم ! قد أجمع المسلمون على هذه العقيدة كما أجمع اليهود والمسيحيون على نفس الايمان مع اختلاف اسماء الاديان والكتب ؛ إلا أن التعاليم الالهية لا يعرفها الانسان ولا يتقيد بها الا عن طريق التفسير والتأويل والرواية والاستنباط ، وهي كلها عمليات بشرية يقوم بها العلماء الذين هم اعضاء من اعضاء المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر الناس . فلا بد إذن من عكس المسيرة من تحت إلى فوق ، من واقع المجتمع والتاريخ الى تنزيل العزيز الرحيم ، لنتتبع بالبحث المدقق الممارسات البشرية للتعاليم الالهية .

هل هناك ، في مجتمعاتنا المعاصرة، من يخاطب الجماهير الناشئة المتزايدة بهذا الخطاب العلمي حتى تنضج النفوس وتقتدر العقول على تفهم ما يجري للانسان أو عليه في المغامرات التاريخية ؟ من يلقّن بعمله وقوله ، بسيرته وتعليمه ضرورة الاجتهاد في سبيل الاستقلال العقلي الذي لا يستحق الانسان اسم الانسان إلا به ؟ من يدافع عن الدين كمستوى التنازه لا يتطلع اليه إلا من تأمل وتفقه ، جرّب وذاق ، أدرك وقال مع عبد القادر الجيلاني : « نازعت الحق بالحق للحق » . أين النزاع الطبقي والمناورات السياسية والمنافسات الاقتصادية ، بل الانجازات القومية والانطلاقات البطلية والمبارزات

الدولية من منازعة الحق بالحق للحق ، أي إذا لم يكن الحق المطلق للحق المطلق هو الهدف الاقصى والمعيار الاسمى ؟

استشهدت بعبد القادر الجيلاني لأنه كان من معلمي الجماهير لا من اصحاب النظر القائلين « بالجام العوام عن علم الكلام » كان «الصالحون والأولياء» يدبرون الأمور الدنيوية للعوام دون اخضاع الدين للسياسة والدنيا الى الدرجة وعلى الكيفية اللتين نشاهدهما اليوم مع استعمال الوسائل الاعلامية الحديثة . نعم ، لقد اندفعت الطرائق في اعمال سياسية باطلة مخطئة ؛ ولقد ساعدت على مزج العقيدة الاسلامية بالعادات والاعتقادات « الشعبية » ولكن الذين اعترفت بهم الشعوب « كأولياء الله الصالحين » قد اذاعوا وأصّلوا في الوعي الجماعي (conscience collective) ما يتسم به الاسلام من خبرة ميتافيزيقية متعالية مخترقة للظرف التاريخية العرضية (transhisterique) : الا وهي **الشهادة بالحق للحق** .

إن الجماهير اليوم مجنّدة في الاحزاب السياسية والنقابات النضالية والجمعيات الاسلامية بحيث لا يمكنها القاء السمع الى كلام يبتعد ولو قليلاً عن الشعارات المترددة في المظاهرات والجرائد والراديو والمجلات والملتقيات والمؤتمرات والبرلمانات - إذا وجدت - والمساجد والاحتفالات . لا أقول أن الجماهير مجمعة على كلمة واحدة ، راضية كل الرضى بالخطاب الرسمي ؛ بل إقبال الناس أفواجاً على المساجد والجمعيات الاسلامية دليل على أنهم محتاجون إلى الملجأ الأمين حيث

يجرأون على معارضة ما تحت راية « الاسلام » وهكذا يتلاقى الخطاب الرسمي وخطاب المعارضة في استعمال خطاب « اسلامي » دون أن ينتبه الكثير من المستهلكين لهذا الخطاب إلى أن التواطؤ « الاسلامي » بين الطبقة الحاكمة والجماهير يدس نزاعاً سياسياً وانفصالاً جذرياً عن الدين كمنازعة الحق بالحق للحق . وهنا نلتمس العرقلة الايبستيمولوجية العظيمة الشاملة للوعي الاسلامي المعاصر ؛ تلك العرقلة التي تجعل الجماهير بل عدداً كبيراً من المثقفين يجهلون او يرفضون الطرق العلمية لانقاذ العقول من شر الايديولوجيات المتلاعبة بالنفوس . لا اقول هذا انحيازاً الى موقف سياسي او تيار ثقافي ضد مواقف او تيارات اخرى ؛ إنما اريد وصف الاطر الاجتماعية التي تكيِّف وتوجِّه وتختار الخطابات الممكنة في مجتمع من المجتمعات ؛ هناك خطابات ممكنة جارية وخطابات ممنوعة مرفوضة مقمعة ؛ ومثل المجتمع هنا كمثل البدن الذي يقبل ويهضم ما يلائم طبيعته البيولوجية ويرفض ما لا يلائمها ؛ إلا أن إمكانيات المجتمع للتحول والابداع اكثر وابلغ من امكانيات البدن ـ فهل هناك من سبيل الى ازاحة العرقلة المذكورة واسترعاء همم فئة ولو قليلة من المسلمين الى ضرورة ارتحال مرحلة فكرية مطابقة للمصير التاريخي الراهن ، المتأثر بالثورة العلمية المتواصلة الشاملة للعالم والمنافضات السياسية والاجتماعية الهائلة .

لقد حاولت في عدة كتب ومقالات أن افتح طرقاً جديدة وميادين

مهملة في البحث عن الفكر العربي الاسلامي . سأكتفي هنا بالفات النطر إلى ٩ نقاط هامة أثرتها إثارة سريعة جداً في هذا الكتاب لان قواعد سلسلة « ماذا أعرف » (Que Sais-je ?) لا تسمح إلا بعدد محدود من الصفحات في الحجم الصغير .

١) الفكر العرفاني المكتوب و « الفكر الوحشى » .

٢) القرآن الكريم والظاهرة القرآنية .

٣) دين الحق وتاريخية الحق ، أي التعالي وعملية التنزيه (Transcendance et transcendantalisation) .

٤) التاريخ الراوي للأفكار وتاريخ المنظومات الفكرية (Systèmes de Pensée).

٥) التحليل الفيلولوجي التاريخاني والتحليل اللسني السيميائي

٦) التقسيم الزمني الخطي والتقسيم الايبستيمي .
(Périodisation chronologique linéaire et périodisation épistémique).

٧) الفصل بين اللغة والتاريخ والمجتمع والادب والفكر والربط الجدلي بين اللعة والتاريح والفكر.

٨) الخطاب الرسمي والخطابات الثانوية والمكبوتة والمعزولة والمنسية .

٩) العرض الوصفي لصريح الخطابات والتحليل المستخرج المحتوى الايديولوجي .

تقتضي هذه التوجيهات التسعة استعمال مناهج عديدة وهضم علوم متنوعة متكاملة والتزام فكر حيّ منتقد ، يتدخل في جميع ما يعرض له من مذاهب وتيارات ومواقف وعقائد وتصورات فردية وجماعية .

١) إن الفكر العرفاني المكتوب صاحب انتصار الدولة المركزية مع الخلافة ثم مع الملوك والسلاطين والامراء . وهو الفكر الذي لم نزل نعتني به ونفتخر به في التعليم المدرسي والجامعي وجميع الاحتفالات الرسمية بغض النظر عن بل مع تشويه وتزييف وابعاد ما يسميه الانتروبولوجيون المحدثون « الفكر الوحشي » وما سماه القرآن الجاهلية . إنما « الجاهلية » في النظر التاريخي الانتروبولوجي حضارة وثقافة كاملتان ومجتمع قائم بنفسه مع نظمه وعاداته ورموزه وفنونه وعلومه . إنما النزاع بين الحضارة المعتمدة على الكتابة والايديولوجية المركزة الموحّدة والحضارة المعتمدة على الرواية الشفهية والمجموعات المستقلة نزاع في سبيل السلطان والتغلب ، ولهذا أصبح المؤرخ المعاصر يجتهد لاستدراك ما فاته منذ قرون ليتعرف على « الفكر الوحشي » وفيما يخص المجتمعات العربية ، لم يزل « الفكر الوحشي » أكثر انتشاراً وأشدّ تمكناً ونفوذاً في الأذهان من الفكر العرفاني ، ولذا يجب الاعتناء به لانقاذ ما حافظ عليه من قيم ونظر طريق وطرق ممتازة في الابداع الفني .

٢) أما التمييز بين «القرآن الكريم» والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الاسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية . ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي . إلا أن الجانب الاعتقادي قد تغلب مستعيناً بالسلطان فأصبحت كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخص القرآن ، مما لا يمكن التفكير فيه (Impensable) ومما لم يفكر فيه فعلاً (Impensé) إلى يومنا هذا .

٣) فرض الشافعي ومن تبعه فكرة تأصيل الاحكام الشرعية في نصوص القرآن والحديث مع البحث عن « العلة » فعمّت في الفكر الإسلامي ما يصفه المؤرخ كعملية التنزيه للاحكام والممارسات الايديولوجية البشرية (Opération de transcendantisation des qualifications légales manipulées , en fait, par des juristes idéologues) ونشاهد الحكومات « الاسلامية » المعاصرة تجدد عملية التنزيه وتؤكدها باحياء الشريعة وتنفيذ احكامها دون أي تنبيه إلى الحقيقة التاريخية والتأويلية والاستنباطية التي صاحبت فرض هذه الاحكام وتقييدها . ويتبين لنا من هذا المثال أن دراسة الفكر العربي الاسلامي لا يكفي أن تتقيد بالقواعد الاكاديمية المعترف بها في البيئات العلمية ، بل لا بد ان تكون دراسة مطبّقة تراعي الاوضاع الراهنة للمجتمعات لنساعد على حل علمي لمشاكلها .

٤) الى ٦) تلقينا عن السنة المدرسية التاريخانية ـ Tradition) (scolastique historiciste مفهوماً خطياً للزمن التاريخي الذي يمتد من اصل الى غاية : فالأصل اي البداية عند الغربيين ميلاد المسيح والحضارة اليونانية ، وعند المسلمين الهجرة النبوية ، والغاية هي يوم النشور في نظر المؤمنين ، أو تقدم الامة في نظر العلمانيين ، وبين الأصل والغاية تمتد مسيرة البشر نحو النجاة والكمال اعتماداً على التعاليم السامية التي أجمعت عليها الامة . ولذا تعودنا التفريق بين العلم وترتيبها حسب معيار الاصل والغاية وتفضيل بعضها على بعض ، حتى اصبحنا لا ندرك العلاقات الكامنة بين العلوم التي كانت متعادية متنافسة في الظاهر كالفقه والكلام والفلسفة مثلاً .

إن مفهوم المنظومة الفكرية (Système de pensée) يمكّن إدراك هذه العلاقات الكامنة واستخراج المقدمات الضمنية التي توجه الفكر توجيهاً حتمياً وهو يمارس علوماً مختلفة في الظاهر (راجع الفصل ٣ عن الفكر الكلاسيكي) وإذا أدركنا المنظومة الفكرية الخاصة بفترة من التاريخ وحقل من حقول الثقافة ، فإننا نتحرر من التقسيم الزمني المتقيد بمعيار تداول الدول الحاكمة أو الاحداث الطارئة من الخارج ، ونهتدي إلى معيار أشمل للعلوم والعوامل التاريخية المستمرة وهو معيار العرفان العميق (L'épistémè) الذي لم يتغير عند العرب والمسلمين منذ اخضاعهم النشاط الفكري للتعاليم القرآنية (راجع الفصل ٥ عن الحداثة) .

٧) إن تـاريخ الفكر يعتمد على « قراءة » النصوص الادبية منها والنظرية ، ومناهج « القراءة » قد تغيرت وتعددت بعد ازدهار البحـوث اللسنية والسيميـاوية في السنـين الاخيرة . أصبحت « القراءة » عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤ ل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة على الشكل التالي :

اللـغة ⇄ التاريـخ ⇄ الـفكر ⇄ اللـغة

٨ ـ ٩) في كل عصر نجد خطاباً سائداً متغلباً وخطابات مسودة مغلوبة وهذا الوضع تابع للسيادة السياسية والنسبية والاقتصادية ولما انتشر النموذج الاسلامي لانشاء الحكومات وتدبير المدن ، انحصر النزاع بين الخطاب السائد والخطابات المسودة في اطار اسلامي شامل . وهكذا شهد التاريخ تعـدد « الملل والنحل والاهـواء والفرق » . ذلك أن الشعوب والجموعات المختلفة التي اعتنقت الاسلام ، لم تنفصل عن جذورها الثقافية وما كان عليه آباؤ ها ، بل هضمت الاسلام وكيفته حسب اصالاتها؛ وهكذا استمر النزاع بين « اهل السنة والجماعة » أي الاسلام « السني » الذي تبناه الامويون والعباسيون ، و « اهل العصمة والعدالة » أي الاسلام الشيعي المرفوض رسمياً (ولكن كان أهل السنة يسمون الشيعة «الروافض» كما حصروا معنى « الخوارج » إلى الخروج عن الامة أو على الحكومة الاسلامية ، بينما كان ابن اباض يلح على أن الخروج هو القيام بالجهاد

في سبيل الله والانفصال عن الذين « قعدوا » اعتماداً على الاية ٨٣ من سورة التوبة) .

لا يقوم المؤرخ للفكر العربي بواجبه العقلي اذا ابقى هذه العبارات الايديولوجية الصادرة عن الاحزاب المناضلة في سبيل السيادة دون ان يبرز ما فيها من انحياز وتزييف للحقيقة التاريخية والحقيقة الدينية والحقيقة القرآنية . ولهذا عرضنا عن العبارات والاسامي والتقسيمات التي اشاعتها كتب الملل والنحل لننتقل إلى مراقب أعلى أو مستويات أعمق واكمل للنظر الموضوعي الايجابي المجدد للفكر العربي .

سأكتفي بهذا القدر من الشرح والتنبيه؛ ومن يريد المزيد في ذلك فعليه أن يراجع الكتب العديدة التي ذكرتها في هذا الكتاب ، وما كتبت في مواضع أخرى، وسأتناول من جديد، إن شاء الله، هذه المسائل في كتابين متكاملين عن « الخطاب القرآني والفكر العملي « و » نحو انتقاد العقل الاسلامي » .

محمد أركون
استاذ بجامعة السوربون
باريس ١٩٨٠/٧/٧

المدخل

إن دراسة الفكر العربي توجب على الذهن الحديث بذل جهد مزدوج : يجب أولاً قبول غربة عقلية لا مناص منها للوصول إلى طراز محدّد كل التحديد تاريخياً من الادراك والتمثل والتفكير؛ ولا بد ثانياً من ألفة ينهض بها المرء للطرائق والاشكاليات التي ما زلنا نشعر بخصبها تبع انموذج الفكر العربي . ومما لا يخلو من دلالة بهذا الاعتبار ألا يكاد القارىء الناطق باللغة العربية يتميز عن غير الناطق بها . فقد كان الفكر العربي حتى القرن التاسع عشر يدمج في مجال عقلي يمكن نعته بأنه ينتمي، مع بعض تصحيح ، إلى العصر الوسيط[1] .

فهل يجب ، والحالة هذه ، الاقتصار على عرض سريع للمعارف الحالية عن الموضوع ، أم أن من الانسب إنارة الدرب أمام جمهور

---

(١) سيظهر المعنى الدقيق لهذا النعت في الفصل الثالث .

واسع والولوج به إلى روح بحث والى السمة الموقوتة لنتائجه ؟ ان القارىء لن تفوته ملاحظة إمارات تردد دائم طوال عرضنا هذا . فقد رضخنا ، بقدر ما يتسق مع مقتضى الوضوح ، لرغبة انقاذ دراسة الفكر العربي من عصر تاريخ الافكار الذي يمنح ميزة مثيرة للمعالجة بحسب النزعة اللغوية والتاريخية ، ولتعريف الفكر تعريفاً ضيقاً، ولتصور الأفكار تصوراً جوهري المنزع، وللـ«عباقرة الممثلين» على حساب الدراسة التاريخية في مجالات اللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع ، وعلى حساب تاريخية الفصل ، ومفهوم التشكل الفكري . ومن شأن ضروب تدخلنا أنها تظل خجلى ، وجد ناقصة في صدد مشكلات تحديد العصور والمصادر والتأثيرات وتحليل المضامين وتلازم الشروط المتبادلة بين اللغة والفكر والتاريخ ، مشكلات العلاقات بين شتى النظم الراهنة في الحقبة المدرسية (الفلسفة ، علم الكلام ، القانون ، العلوم ، الادب . . .) . ولذا فإننا نأمل أن يتعاون القارىء معنا لاتمام تقصيه ونحن لا نرسم له سوى مجالاته . ومن الضروري ، بوجه خاص ، أن ينشد في « الموسوعة الاسلامية » إعلاماً أساسياً لا نقدر على أن نقدمه له حول المؤلفين الذين سنذكر ، عن قصد ، اقلهم شهرة إلى جانب اكثرهم شهرة . وسنحجم نحن ، كيلا نثقل كاهل عرضنا ، عن ذكر عناوين الاثار ودراسة مضمونها : وقد يستلزم ذلك تبسيطاً تعسفياً . بيد أن المكان الذي نربحه على هذا المنوال سيتيح لنا رسم خطوط القوة لتاريخ طويل ، وأن نقترح مبادىء شرح ، وندقق تقسيمات

أسر الافكار ، وان نلمح إلى بعض الاسس في نظرية المعرفة (الابستيمية) المشتركة بين مختلف المقالات العربية (كلامية وصوفية وفلسفية وتاريخية الخ) .

وبالرغم من ذلك فإننا سنجد انفسنا مرغمين على الاقلاع عن معالجة جانب من جوانب الفكر العربي يجعل غناه الكثير من المتعذر الاشارة اليه باسطر معدودات : إن الكتابات الأدبية بالمعنى الدقيق ، واللاتأملية ، ولا سيما الشعر ، تحمل في الواقع فكراً جديراً بأن يحظى بتحليل معمق .

وإن المقاطع المطبوعة بأحرف صغيرة ليست بأقل أهمية من سواها ، بل على العكس ، إنها قد تتطلب انتباهاً خاصاً ، او تحتاج الى مزيد من التوسع في المعلومات . وكذلك ينبغي عدم إهمال الكلمات المشار اليها داخل قوسين : إنها تتطلب تحليلاً أرهف حتى تستبين بداهة جميع المفاهيم اللازبة في مختلف اللغات التقنية حيثما تظهر . وبالرغم من ذلك فإننا سنحجم في أغلب الاحيان عن ذكر الكلمة العربية حتى لا ينفر القارىء غير المستعرب .

ومراعاة لحساسية القارىء المسلم كتبنا إسم (محمد) MOHAMED بدلاً من (ماهمت) MAHOMET وقد استخدمنا في كتابة الالفاظ العربية المنظومة التي استخدمها (ر. بلاشير) في الكتاب رقم ١٢٤٥ من سلسلة « ماذا أعلم ؟ » باستثناء حرف الحاء h = h .

الفصل الاول

الحادث القرآني

الحادث القرآني ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربي إلى مسارين : مسار « الفكر المتوحش » بالمعنى الذي يحدده (كلود ليفي شتروس) ؛ ومسار الفكر العليم . وهذا التقسيم يصفه المؤرخون عامة من وجهة نظر تاريخية خطية : قبل القرآن ، وإذ ذاك يتحدثون عن (الجاهلية)، أي عن مجتمع متعدد البطون يتميز من الناحية اللغوية بكثرة اللهجات مثلما يتميز من الناحية الدينية بالشرك (=«ظلمات الجهل»كما يرى أنصار رؤية لاهوتية مستندة الى تأويل خاطىء لمفهوم الجاهلية في القرآن)، وبعد القرآن ، وإذ ذاك يصفون ظهور الدولة الاسلامية ظهوراً لا يقاوم إذ أسسها (محمد) في (يثرب) سنة ٦٢٢ ، ويشيرون إلى الازدهار المواكب، ازدهار اللغة العلمية والثقافة العلمية(=« نور الاسلام »، بحسب مختزل علم الكلام) .

والحق أن المجتمعات المتعددة البطون واللهجات والثقافات الشعبية التي تقابلها ، والاعتقادات ، والرؤى الاسطورية ، لم تكف عن التعايش في نطاق المجتمع العربي - الاسلامي كله ، مع دولة وثقافة ودين تتسم كلها بأنها موحدة ومركزية التوجيه وعقلانية المنحنى . فإذا أردنا الاحاطة بنظرة تامة متوازنة بالفكر العربي وجب علينا أن نصف طرازي وجود لم يكفا عن التداخل وتبادل الشرطية خلال التاريخ . ونحن ، لسوء الحظ ، لا نعرف « الفكر المتوحش » بمثل ما نستطيع معرفة الفكر العليم ، لان هذا الفكر الاخير قد ألف ازدراء الفكر الاول ومجده وجهله . ولا يكاد « الفكر المتوحش » حتى أيامنا الحاضرة أن يستفيد من تثبيت مبتكراته ومعطياته خطياً . ولذا فإن دراسته توجب اعتناق الطريقة الاتنوغرافية التي لا تحظى إلى الآن بكثرة من الانصار بين الباحثين العرب ولا الباحثين الغربيين ، وإنما يرجح الباحثون طريقة التسجيل التاريخي التي مارسوها في زيادة الثقافة العلمية ، وهي التي استأثرت باهتمام النخبة المثقفة والحاكمة .

ولئن عقدنا العزم على الاكتفاء هنا بالنظر إلى مسار الفكر العليم فمرد ذلك يرجع بآن واحد إلى ضيق المكان وإلى الاهتمام بتجنب وصف استقصائين اعتاد الباحثون فصل أحدهما عن الآخر . وبالرغم من ذلك فإن القارىء سيجد في الفصل الرابع مشكلة التأثير المتبادل بين الثقافة العلمية والثقافة الشعبية .

وعلى هذا فنحن سنقتصر على تعريف الحادث القرآني وعلى المعطيات التي تساعد افضل ما تساعد على فهم ضروب النمو التي

حققها فيما بعد الفكر الناضج. وسندرس بإيجاز النقاط الثلاث التالية :

- تاريخ انتقادي للنص الذي وصلنا باسم القرآن .
- تحديد لغوي لمفهوم كلام الله .
- دلالة وظيفة النبوة .

١ ـ التاريخ الانتقادي للنص القرآني

إننا لا ندل بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية لاقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب ، بل إننا نتطلع أيضاً إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة ـ بالمعنى اللغوي الحالي ـ المتصلة بهذا النص منذ ظهوره .

وقد ظل العلماء المسلمون يعنون بهذين المطلبين على تفاوت بالدرجة . وقد وضع علاّمة متأخر هو (السيوطي) (انظر فيما بعد ص ١٢٧) قائمة شديدة الايحاء تضم الآثار التي تعالج هذين الاتجاهين . بيد أن المستعربين الغربيين ، ولا سيما المدرسة الالمانية ، هم الذين دفعوا قدماً البحوث الفلسفية حول النص القرآني . وقد استخدم (ر. بلاشير) بدقة النتائج المكتسبة وذلك في كتابه « مدخل الى القرآن » وفي ترجمته[1] .

---

(١)باريس ـ ج .ب. ميزونوف ١٩٤٧ ـ ١٩٥١ ثلاثة مجلدات . أما بالنسبة لحصيلة الدراسات الاسلامية فيجب الرجوع إلى (السيوطي) : الاتقان في علوم القرآن ـ مجلدان ـ القاهرة ١٩٦٧ .

إن الابحاث اللغوية المعاصرة تحمل على الرجوع الى المسألة من منظور أوسع من منظور قصة اللغة المدرسي . فهذا المبحث قد اقتصر على مفهوم ضيق عن نص لا يمكن أن يكون له سوى معنى واحد، كان (رينان) يقول ، مثلاً . ولكن القرآن كان كلاماً من قبل أن يكون نصاً ، وقد ظل إلى أيامنا كلاماً تعبدياً. وما التاريخ الانتقادي للقرآن إذن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على (محمد) باسم « التنزيل ، الوحي » .

ويُجمع المسلمون منذ القرن ٤/١٠ على الاقل على أن الايات التي يضمها المصحف الرسمي الذي جمع منذ الخليفة (عثمان) (٦٤٤ ـ ٦٥٦) على أنها تؤلف كل التنزيل . وهذا الوضع يترجم عن قبول حادث واقع ، لا حادث حكمي . ان يخفف من خطر ، وتعقد ، الملابسات السياسية والاجتماعية والثقافية التي واكبت فرض الارادة الرسمية (الخلفاء الامويون ، ثم العباسيون بازاء معارضة الدعوة الشيعية ثم التشيع) الصيغة « المعتمدة[1] » للوحي وإن تحديد هذه الصيغة وانتصارها لا ينفصلان عن مأساة (الفتنة الكبرى) وعقابيلها . لنلق نظرة سريعة على المشكلات التي يترتب اليوم على كل تاريخ انتقادي للنص القرآني أن يجابهها .

١) لقد نجم عن جمع (عثمان)عدداً من القراءات المؤسفة:

---

(١) حرفياً . الارثوذوكسية= ما يقره أهل السنة (المترجم)

القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها ، التعسف في حصر القراءات في خمس ، حذف مجموعة (ابن مسعود) المهمة جداً ، وهو صحابي جليل ، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس . اضف الى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازب اللجوء إلى القراء المختصين ، أي إلى شهادة شفهية .

٢) إلى أي مـدى نشأت عن قرار حاكم العراق (الحجاج) القاضي بتثبيت الكتابة الاملائية لمصحف (عثمان) اختيارات جديدة صرفية ونحوية كان من شأنها بالضرورة أن تنـال من المعنى ؟ هل كانت المجموعات الشيعية التي شكلت في تلك الفترة الاساس « االعقائدي » لمعارضة السلطة الرسمية ، هل كانت هي المقصودة بهذه الاختيارات ؟

٣) في مستهل القرن ٤ / ١٠ أدانت لجنة من الفقهاء « السنيين » شخصين ناصرا اللجوء الحر إلى جميع القراءات التقليدية وهما (ابن مقسم) (توفي ٩٦٥) و (ابن شانابوذ) (توفي ٩٣٩) .

وبالرغم من ذلك فقد يكون الشيعة المؤيَدين بدعم البويهيين قد تمكنوا في تلك الفترة من ترجيح كفة معطياتهم الخاصة ولا بد من الاعتقاد بأن وضعاً لا يقبل العكس قد أحدثته سلفاً ثلاثة قرون من اليقظة الرسمية . ذلك أنهم بلغوا عتبة سياسية ـ دينية انطلق منها تكافل واقعي بين السنة والشيعة وقد التزما بالدفاع عن اتسام النص المشترك بسمة اللامساس . وفي وسع المؤرخ منذئذٍ أن يعتمد

التعريف الاجرائي التالي :

القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل اليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن ٤ / ١٠ وان جملة النص المثبّت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي[١] .

إن هذا التعريف يلحق على الانتقال من الكلام الى النص ، وهو يثبت الانتباه على الشكل المتوارث حقاً والذي اتخذ أساساً لنمو الفكر العربي الاسلامي بأسره . ثم ان هذا الشكل الموروث لا يطرح بوصفه نصاً يعالج على صعيد فقه اللغة وحسب ، بل على أنه نص يرجعنا إلى **كلام ديني** . ومن البيّن أن هذا الكلام قد نما في مستويات متكافلة ثلاث : العبادة (حركات ، شعائر ، تلاوات باعتبارها تعبيراً عن الروح الدينية) ، القانون (مؤسسات ، حقوق الناس ، حقوق الله)؛ الفكر (علم كلام ، اخلاق ، تصوف ، تفسير ، علوم مساعدة) . وقد حدث في الواقع انتشار رائع للمقال القرآني على جميع هذه المستويات ، كما سنرى ، وإن الروح الدينية لتحيا بآن واحد فعل الصلاة او الحج ، فعل اطاعة (الشريعة) ، وفعل التفكير في دلالة الكلام المنزل . ويبدو لنا أن من النافع إذا شئنا أن نثير بصورة افضل هذا الموقف العميق الذي يسود الفكر العربي ـ الاسلامي

---

(١) انظر في شرح مفصّل لهذا التعريف : محمد اركون : قراءة الفاتحة في إمشاج ا. آبل ـ ا - بريل ١٩٧٤

المدرسي كله ، أن نجمع بعض القرائن المتصلة بمفهومين منظمين للحادث القرآني : كلام الله ووظيفة النبوة .

٢ - مفهوم كلام الله

إن تعريفنا القرآن يتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعاً لغوياً . وبذا نتساءل ما هي السبل اللغوية والادبية بالمعنى الصحيح التي يشيد بها النص القرآني بنية علاقة ادراك ـ شعور مرتكز إلى مفهوم إلّه حي مبدع متعال . ومن الثابت المعلوم جداً في الواقع أن معاصري (محمد) قد تأثروا ، وسرعان ما رضخوا ، للشكل الخارق وللكلام المبلّغ باسم الله . والقرآن ذاته يقدم الحاصل الادبي لهذا الكلام على أنه لا يُقلّد .

« قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » (١٧/ ٨٨) .

وعلى هذا النحو يستعمل القرآن الشعور اللغوي العربي لاقامة شعور ديني جديد . ولذا فإن علم الكلام سيستخدم فيما بعد جميع ثروات النقد الادبي ليفرض العقيدة الشهيرة القائلة بأن القرآن لا يمكن ان يقلّد ، واذن فهو معجزة (الاعجاز) . فإذا لجأنا اليوم إلى المكتسبات الجديدة في اللغويات لتحديد مفهوم كلام الله فنحن إنما نطبّق موقفاً ثابتاً في الفكر العربي ـ الاسلامي . وبالرغم من ذلك فإن للطرائقية اللغوية الحالية قيمة تطلع فكري : إنها تنفي تدخل اية مصادرة مسبقة كلامية او فلسفية .

ومن الجائز أن نحدد للمسيرة الادبية في النص القرآني مستويات ثلاثة : مستوى مجازي ، ومستوى قصصي ، ومستوى اسلوبي . وهذه الانماط من التعبير تجري في اطارين عامين يؤلفان وحدة النص القرآني باعتباره شكلاً ـ معنى[1] : بنية علاقات شخص ، الاطار المكاني ـ الزماني للتمثيل . وليس في وسعنا ان نقدم هنا إلا بعض الالماعات بادئين بفحص الاطر الموحّدة .

١ ـ بنية علاقات الشخص

يرى (أ. بنفنيست) اننا نعني بكلمة مقال « كل نطق يفترض قائلاً ومخاطباً وأن تتوافر لدى الاول نية التأثير بوجه ما في الآخر[2] وقد كتب المؤلف نفسه وهو يتحدث عن « الذاتية في اللغة » (ص ٢٦٠) : « إنها لا تُعرّف بالعاطفة التي يشعر بها كل امرىء بأن يكون هو ذاته . . . بل على إنها الوحدة النفسية التي تتعالى على جملة التجارب المعاشة التي تجمعها والتي تكفل دوام الشعور » . فالكلام إذن هو محل طفو كيان الـ (أنا) الذي يتحلى دوماً بوضع فعالٍ حيال « أنت » ، وبالرغم من ذلك فإن الاوضاع يمكن أن تنقلب من جراء

---

(١) أنظر في موضوع هذا المفهوم وكل ما سيلي : محمد اركون : هل نستطيع الكلام على المعجز في القرآن ؟ في « الغريب والمعجز في العالم العربي ـ الاسلامي الوسيط » باريس ١٩٧٩ . وكذلك له : مشكلة الصدق الحقيقي الالهي في القرآن ـ في « بحوث اسلامية » (مجموعة قنواتي ـ كارده) لوفان ١٩٧٨ وله أيضاً : "قـراءة السـورة الثامنة عشرة ـ في الحوليات ا. س.ث ١٩٧٩/٣ .

(٢) مشكلات علم اللغة العام ـ كاليمار ١٩٦٦ ص ٢٤٢

علاقة الحوار حيث تتجاوب بالضرورة (أنا) و (أنت) .

لنقرأ في ضوء هذه الآراء الآيات القصيرة التالية : ﴿ قل أعوذ برب الناس ﴾ (١١٤/١)

﴿ أقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ (٩٦/١)

﴿ وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث . . . قل آمنوا به أو لا تؤمنوا ﴾ . (١٧/١٠٦ - ١٠٧) .

وعلى هذا النحو يظهر المقال القرآني ثلاثة فاعلين اوليين : قائل - مؤلف - ومخاطب - مبلّغ (محمد) ، ومخاطب جمعي (الناس).

إن القائل يتجلى دائماً باستعمال صيغة جمع التنظيم (نحن)، باستعمال صيغة الامر ، النداء ، النذير ، الحكم ، الخ . . وهو يملأ المكان كله بالاعراب عن ارادة قادرة على كل شيء ، وعلم لا نهائي ، وسيادة مطلقة على الانسان والعوالم ، والمعنى . أن لفظ الجلالة يتكرر ٢٦٩٧ مرة . وكل ما يقول (الله) يسهم في تأكيد تعاليه ، ووحدة كونه الآمرة بالنسبة للمخاطب (أنت) ، ولكنه (تعالى) يهدف إلى أن يرقى بـ (أنت) إلى رتبة (أنا) تشعر بوحدتها النفسية الخاصة المرتبطة بوحدة القائل . إنه إذن كائن حي ذاك الذي يطفو ، ويرضى بالدنونة ، وهو يعطي نفسه ، أخيراً ، بكلامه :وما اعادةهذا الكلام سوى نوع من تملك الكائن الذي يتكلم فيه عن ذاته .

أما المخاطب فإنه ليس ذاك الناقل السلبي للنصوص التي يبلّغها . وإن استعمال الاسلوب المباشر باللغة العربية بحسب فعل (قال)

يتيح للمخاطب أن يتصرف تصرف قائل سواء تجاه القائل ـ المؤلف (كما في السورة ١١٤ / ١)[١] أو تجاه المخاطبين (كما في السورة ١٧ / ١٠٧)[٢] . وإن الانتقال من وظيفة المخاطب إلى وظيفة قائل يدل على اضطلاع بالمقال ، واذن على تقدم في نظام الكون الذي يتكلم عن ذاته في هذا المقال . أضف الى ما سبق أن النصوص القرآنية تخضع لنحو بحيث أن كل مبلِّغ ـ مثل (محمد) ـ يجد نفسه لغوياً في وضع كوضع القائل ذاته المرتبط بما يقول . وهنا نلمس سمة مميزة للكلام القرآني وهي أنه ثاقب . فكلما تلوت آية أنجزت بتلاوتي ذاتها الفعل الذي يهدف اليه لفظي ، سواء لانني اعيد إيجاد (أنا) القائل ـ المؤلف في الحاضر ، أو لانني التزم من حيث (أنا) ي الخاصة . وبعبارة أخرى ، يستطيع المعنيون بالخطاب أن يصبحوا هم انفسهم قائلين يشاركون على درجات متفاوتة في (أنا) القائل ـ المؤلف[٣] .

٢ ـ الاطار المكاني ـ الزماني للتمثيل

إن كل ادراك يفسح المجال لتمثيل دهني بالرجوع إلى مكان وزمان

---

(١) نص الآية : ﴿ قل أعوذ برب الناس ﴾ (المترجم)

(٢) نص الآية : ﴿قل آمنوا به أو لا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا ﴾ (المترحم)

(٣) أنظر للحصول على تحليلات أوفى . محمد أركون قراءة الفاتحة ، المصدر المذكور ، وقراءة السورة ١٨ ـ المصدر المذكور .

محدَّدين . والقرآن يصطفي من الكون المخلوق والتاريخ الذي يوجِّهه الله المواضيع والمفاهيم الجديرة بالادراك . وهو يجدِّد في الوقت ذاته الادراك في احداثيات مكانية ـ زمانية دقيقة .

إن العالم مستودع إشارات(آيات) تتجلى فيها قدرة الخلق الالهية ورحمة البارىء بالانسان والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض والرعد والمطر والجبال والبحر والنبات والحيوانات الخ : إنها لا تُطرح أمام الادراك من حيث أنها كائنات وظاهرات فيزيائية مشخصة ، بل على أساس أنها **شهادات** . ذلك أن المسألة هي حمل الانسان على أن يقدِّر لا نهاية المبعدة التي تفصِل عجزه عن انتاج أي كائن من تلك الكائنات وبين القدرة المنظِّمة التي تنفرد وحدها بايجاد الكون على ما هوعليه .إن المقال القرآني يشيد إذن **نظرة** الشعور إلى العالم الخارجي ، ولكنه لا يقترح معرفة هذا العالم كما يذهب إلى اعتقاد ذلك فريق كبير من الباحثين الكلاميين . والحق أن وعي الانسان بذاته يحمل على الرقي حيثما يتاح له في الوقت نفسه اكتشاف عجزه بإزاء الكون . إن الانسان يدعى « خليفة الله في الارض »[1] (٢ / ٣٠) وإن العالم مسخر « لخدمته »(١٤/٣٧)[2] .

---

(١) نص الآية ﴿وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة .. ﴾ (المترجم) .

(٢) لعل المؤلف يقصد الاشارة إلى الآيتين (٣٢) و (٣٣) بدلاً من (٣٧) وهذا نصهما : ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فاخرج بهِ

وهذه الميزة تعرب عن (فضل) يستلزم بالمقابل (شكراً) .

إن رؤ ية زمان التاريخ الروحي يضفي معنى (= اتجاهاً وتتمة دلالة) لادراك المكان الملمح اليه . إن المقال القرآني يحيل على ثلاثة أزمنة متسلسلة بعضها فوق بعض : زمان هذه الحياة المباشرة او الزمن القصير الذي يختبر فيه الله الانسان ، ثم زمان الموت ومدته غير محددة ، وزمان الحياة السرمدية التي تتطلع اليه الخليقة كلها . وإنما تتبع قيمة ماضي الانسان وحاضره حصرا ارتباطه بالزمان الاخروي ؛ وعلى هذا المنوال أبيدت الشعوب الغابرة وآلت إلى الشقـاء ، او إنها ، على العكس ، فازت بالعون منذ هذه الحياة تبع خضوعها او عدم خضوعها في سلوكها للمستقبل الاخروي .

إن زمن الموت هو زمن الانتقال من الزمن القصير الى الزمان اللانهائي . وهو بالدرجة الاولى امر كيفٍ شأنه شأن ما عداه . أن يدل على نهاية (العهد ، الميثاق) الذي كان يربط في الزمن القصير الله بكل انسان ، بدء انجاز « الوعدوالوعيد » اللذين يتضمنهما الميثاق . وحاصل القول ، إن المكان والزمان يتوضعان كلاهما في الاطار المشخص للميثاق الذي ، منذ بدء الخلق ، يجعل الله والانسان في وضع منظور متبادل . وإنما يأتي كلام الله بوجه الدقة ليذكر بطرز ومطالب هذا المنظور المتبادل وذلك على فترات زمنية تطول او تقصر (فترة او دارة النبوة) .

= من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار ، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴾ .

٣ ـ السبل الأدبية

إننا لا نستطيع أن ندرس هنا القرآن دراسة متعمقة من الناحية الادبية . فلو شئنا أن نأخذ بعين الاعتبار الاتجاهات الجديدة التي يقترحها « انصار الشاعرية »[1] وجدنا من اللازب أن ننهض « بقراءة ثانية » هي بآن واحد قراءة انتقادية وتأسيسية : ذلك أننا لا نستطيع التغافل عن القراءات السابقة بدون أن نكون قد كشفنا النقاب عن جميع دلالاتها ؛ وتأسيسية لأنها تستهدف الاسهام في انشاء مبحث شاعري يحتوي اللغة الدينية .

وقد بدأ هذا المسعى في مجال (التوراة) و (الاناجيل) . وبقي القرآن بمنأى عن حقل البحث المجدِّد ، وكما هي الحال المعتادة . ولذا حسبنا أن من النافع أن نمضي بالقارىء في دروب شاقة ، ولكنها حتمية . ويبدو لنا أن مما لا يقل عن ذلك مواءمة ترجيح جانب الامتناع على جانب القيام بعرض من شأنه تكرار الآراء الشائعة ونحن انما نسعى للافلات منها[2] .

٣ ـ وظيفة النبوة

إن مفهوم النبوة يؤلف بعداً مقوماً للحادث القرآني الذي يبسط إلى

---

(١) انظر م . ميشونيك : من أجل دراسة الشاعرية . (١) (٢) (٣) كاليمار.

(٢) انظر مؤقتاً : محمد اركون : كيف يُقرأ القرآن ؟ في « القرآن » ، الترجمة الفرنسية (كازميرسكي) ـ كارنيه ـ فلاماريون ١٩٧٠.

المجال العربي مقولة أساسية هي مقوله الوحي اليهودي ـ المسيحي .
ولا مناص لنا من اجتناب عقبتين إذا أردنا إدراك هذا البعد من حيث وظيفته المحركة والموجّهة للفكر العربي ـ الاسلامي : الموقف الوضعي النزعة الذي يجنح إلى الحط من شأن التجربة الدينية ؛ والموقف الورع الذي يهمل كل رجوع إلى التاريخ ويكتفى بتقوى عبادة (شكل) رمزي مقدس . وعلى هذا النحو ، لم يكد المؤرخ المسجل الغربي يستغل القيمة الوثائقية لادب تراجم القديسين حتى تتكشف سبل تحول الشخص التاريخي الى شخص اسطوري ودرجات هذا التحول ، واذ ذاك يستطيع المرء ان يدرك مضامين الشعور التي تغذي الفكر وتسوِّغ ضروب السلوك . أما الحماسة الدينية فإنها ، من جانبها ، قد أدت الى انتزاع (النبي) من وسط الحياة التي تجلت فيها قدرته التعبدية وطاقته المبدعة وتأثيره الشخصي على الناس والحوادث .

وسنرى كيف جهدت فلسفة نبوية لطرح وحل المشكلات المتصلة بوظيفة النبي ـ الرسول على النحو الذي مارسها فيه (محمد) . ولنقتصر هنا على الالماع الى بعض سمات ستغني تعريفنا للحادث القرآني .

إن جوهر الوظيفة النبوية ، بحسب القرآن وحياة (محمد) ، تجثم في توازن متين بين التجربة الدينية والعمل التاريخي . فكل عمل مشخص يقوم به النبي يفتح أمام الناس أملاً . سواء أكان الأمر معركة ضد أعداء الله أم قراراً سياسياً أو حقوقياً أو تبديلاً للعبادة القديمة او للعلاقات الاجتماعية : فكل مبادهة لا يسوّغها التطلع إلى ما وراء

الحادث المحدّد في الزمان والمكان وحسب ، بل إلى ما وراء الفكر الذي يتصورها وينفذها . وهذا ما يوضح معنى الوحي الذي « يهبط » كلما وجّه النبي بقرار منه المستقبل الروحي للجماعة من خلال وضع جائز . وأن المتهكمين الذين يسخرون ويقولون أن الله يتدخل أحياناً في اللحظة المناسبة لاعادة سلطة نبيه ، إنما يهملون الشيء الاساسي : ألا وهو « التحانس الكامل بين المقول والمعاش »، وهذا ما يميز الوظيفة النبوية أساساً . أن القول ، سواء سبق المعاش أم أعرب عنه بعد حدوثه ، إنما يتعالى بحال خاصة ويعمّمها . فإما أن يتخذ شكل كلمات جامعة وعندئذٍ يوحي بأكثر مما يحدِّد ، ويفتح آفاقاً بأكثر من أن يرسم درباً واحداً ، يستثير الفكر ، والتخيل بأكثر من أن يجلو ، وإما أن يربط المعطيات الفريدة لما هو هنا ـ الآن ويصلها ليسجل المعيار في الاحداثيات المكانية ـ الزمانية الملمح اليها فيما سبق . ومن أدل الامثلة على ذلك الآيات التي تمنع الربا : المكان (يثرب) والظروف السياسية والاقتصادية الدقيقة (رفض اليهود المساهمة المالية التي طلبها محمد) قد امّحت ، ولم يبق سوى مقولات لا زمنية تقابل اولئك الذين يجنون بجشع الارباح التي لن تنفعهم البتة في يوم الحساب باولئك الذين يرضون بدفع الصدقات التي «يربيها الله» (انظر السورة ٢/٢٧٥ ـ ٢٧٦[1] والسورة

(١) نص الآية ٢٧٦ ﴿ يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم ﴾ المترجم .

١٢٧/٣ ـ ١٢٨)[١] الخ .

وعلى هذا النحو يحافظ النبي في التاريخ المباشر على مطلب شهادة نوعية : انه الشاهد على الالهي لدى البشر ، وشاهد على البشر لدى الله . وإن القرآن يعلن عنه دوماً على أنه «بشيرٍ» و« نذير » و « هـادٍ » و« شفيع » و« صديق » و« مختار » و« مبلّغ كلام الله » . وعلى هذا فان النبي يكرر أمام الناس بنية ثلاثية تميز الوحي اليهودي المسيحي : إن الله المتعالي يتكشف في الكلمة بوساطة رسول شاهد . وينفرد (محمد) بانه ، بآن واحد ، (نبي) و (رسول) . وإن للرسول صلة بالله أوثق من النبي : إنه مكلف صراحة بابلاغ كلام حدّد الله صيغته ومعناه ـ وهو كلام يترتب على الرسول وعلى اتباعه الشرعيين تثميره .

ولا بد من أن نتذكر هذه الدقائق حتى نفهم المدى الديني والنفسي لنظريـة الامامة لدى الشيعة . فالقول بأن خليفة النبي ـ الرسول ينبغي أن يكون « وريثه الروحي » إنما يود ، بوجه الدقة ، أن يستمر في التاريخ المباشر مطلب الشهادة النوعية التي حملها (محمد) . وهذا القول هو أيضاً تمييز حازم بين **الحادث القرآني والحادث الاسلامي** ، أي البعد الديني للمؤسسات والثقافة والنظم الاخلاقية ـ الحقوقية

---

(١)نص الآيتين(١٣٠)و(١٣٢) وهما ما يقصد المؤلف الاشارة اليه على ما يبدو وبدلاً من (١٢٧) (١٢٨): ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون . واتقوا النار التي أعدت للكافرين ﴾ (المترجم)

التي تعرب عنه تاريخياً .

لنختم هذا الفصل المسرف الايجاز بملاحظة أخيرة . إن القارىء الذي كان يرجو أن نقدم له عرضاً فكرياً لمضمون القرآن سيصاب بخيبة الأمل . وإن الذين يزعمون السعي لارجاع نص حر« غير منتظم » ، نص يتفجر بين آلاف من وحدات نصوصية ، إرجاعه الى عرض منهجي، تصوري ، خطي، إنما يقعون في تناقض لغوي سمج . فلا يمكن نقل كلام ذي بنية اسطورية الى مجرد كلام دالّ بدون إفقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم.ومن الضروري ، كما قلنا ، المرور بالتحليل الأدبي الذي يفترض هو ذاته دراسة علمية لدلالات كلام ديني[1] .

---

(١) أنا لنرحو القارىء الذي يرغب في معرفة التفاصيل والتسويغات التي تقضيها المسائل المطروحة إيماءً في هذا الفصل ، نرجوه الرجوع إلى كتابنا الاجمالي : المقال القرآني والفكر العلمي الذي سيظهر بعد وقت قصير لدى دار نشر (سندباد) .

الفصل الثاني

تشكل الفكر العربي

من العسير أن نعين حدوداً تاريخية دقيقة لفترة تشكل الفكر العربي . والواقع أن هذا الفكر يؤكد ذاته سلفاً في القرآن في صورة دفقات قوية ، وحدوس خصيبة ، ودفعات جرأة لما تحظ بعد بتفسيرها . ولا تزال آثار تشهد حتى حوالي (٩٠٠ـ ٩٥٠) على ضروب من التردد والتشكل البدئي لروح البحث . ولكن في وسعنا ، بالمقابل ، أن نحدِّد منذ (٨٥٠) أولى التنهيجات المذهبية ، والمدارس الاولى التي ستمضي بالفكر من مرحلة التفكير الشخصي الحر ، من رصد المعنى المفتوح ، إلى مرحلة عبارة النماذج المدرسية .

وريثما تتوافر معايير محددة وملائمة تتيح إعادة النظر في التقسيم المألوف لمراحل الفكر العربي ، فإننا نوافق هنا على اعتبار ان مرحلة التشكل بدأت سنة (٦٣٢) واستمرت حتى حوالي (٩٥٠) والثابت إن الثورة العباسية تمثل منعطفاً كبيراً في التاريخ السياسي والاجتماعي ، ولكنها بالنسبة لممارسة الفكر لا تزيد عن إضرام

المشكلات المطروحة من قبل وتسريع الاساليب التي بدأت منذ (٦٣٢ ـ ٧٥٠) .

إن معالجة الفترة المحددة على هذا المنوال معالجة تاريخية انتقادية لم تبدأ بفرض ذاتها إلا منذ القرن التاسع عشر بنتيجة سعة اطلاع « المستشرقين » . ولم تنجح هذه المعرفة الوسيعة من إثارة ارتياب المسلمين واحتجاجهم وقد ظلوا متعلقين بتصور هو أقرب إلى الاسطورية فيما يتصل بـ « بواكير الاسلام » وإن احدث البحوث لتجنح إلى تجاوز التعارض المسرف الصلابة والمستمر منذ زمن بعيد بين تاريخ ذي نزعة وضعيـة حريص وحسب على الحوادث المؤيدة بوثائق « صحيحة » ، وبين تاريخ تقي يخالف الحدود المشخصة في المكان والزمان . إن الاسطورة هي أحد طرز التعبير عن الحقائق التي تعيشها الجماعات ، وبهذا الاعتبار يجب احتواء الاسطورة في تاريخ شمولي يرمي إلى اعادة بناء الماضي على نحو حصري وتفسيري معاً . وينجم عن ذلك أن تحويل الضمائر المؤمنة للاشخاص وللحوادث مما حدث في غضون القرنين الهجريين الاولين(=القرنين السابع والثامن للميلاد) ينبغي أن يؤلف فصلاً مهماً من تاريخ الفكر العربي الاسلامي .

وعلى هذا فإن عرضنا سيتناول النقاط التالية :

١ ـ الرؤية الاسلامية التقليدية .

٢ ـ نشأة الحادث العربي ـ الاسلامي .

ـ التأطير التاريخي للمنازعات الأولى (٦٣٢ ـ ٧٥٠) .

ـ المناقشات المذهبية الاولى.
ـ صدمة الفكر اليوناني (٧٥٠ ـ ٩٠٠) .
ـ التوتر السني ـ الشيعي .

١ ـ الرؤية الاسلامية التقليدية

إليكم كيف يلخص المفكر الحنبلي (ابن تيمية) (توفي ١٣٢٨) هذه الرؤ ية كما فرضت نفسها انطلاقاً من القرن التاسع .

«فهذه الطبقة (= صحابة النبي) كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر والتأويل، ففجرت من النصوص انهار العلوم، واستنبطت منها كنوزها ، ورزقت فيها فهماً خاصاً . . . فهذا الفهم هو بمنزلة الكلأ والعشب الذي انبتته الارض الطيبة . وهو الذي تميزت به هذه الطبقة عن الطبقة الثانية، وهي التي حفظت النصوص ، فكان همها حفظها وضبطها ، فوردها الناس وتلقوها بالقبول ، واستنبطوا منها واستخرجوا كنوزها . . . » (نقض المنطق ص ٧٩) .

يتضح ، اكثر ما يتضح ، كيف يحذف تمجيد الجيل ـ الصحابي الذي شاهد الوحي ، يحذف المنظور التاريخي من الناحية العملية . فكل الحقيقة التي تكمن معرفتها ، وكل التعاليم « السنية» في الاسلام ، وكل نماذج السلوك الديني المحتذاة، ونماذج العمل الانساني والتنظيم السياسي ـ الاجتماعي ، كل ذلك يتركز ويتحدد غاية التحديد في عصر التأسيس ، في النصوص ـ الينابيع ـ النماذج (القرآن ، الاحاديث النبوية المسماة سنّة) ، وهي مفهومة فهماً مثالياً

وتحظى بتفسير الصحابة البارع ، ثم أنها قد جُمعت ونقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين وأجيال الفقهاء الورعين اللاحقين . وهذه السلسلة المتصلة من الشاهدين الذين لا يطالهم لوم تجعل من الجائز مفهوم اسلام صحيح معروف منذ أصوله ، ومستمر بواسطة المؤمنين ضد الانحرافات والالتواءات والتشوهات التي أقحمتها « الفرق » المبتدعة عبر العصور . وبالاستناد إلى حديث يذكر دائماً ، أن (محمداً) نفسه قد أعلن أن أمته ستقسم الى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة ناجية لانها هي التي اتبعت سنته بحذافيرها ، أي كل تعاليمه وكل ممارسته . وهذه الجماعة من المؤمنين الحقيقيين تسمى « أهل السنة والجماعة » . وإلى هذا تشير كلمة « السنّة » بلفظها العربي في اللغة الفرنسية .

ومثلما يحدث في جميع الحركات الايديولوجية الكبرى ، نهضت عدة جماعات في وجه المسلمين ، السنيين احتجاجاً على دعواهم الانفراد بالاسلام الحقيقي والعمل على استمراره . وسنعرض للكلام على الخوارج والشيعة خاصة . ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن كل فرقة تعلن عن نفسها أنها وحدها التي تستأثر بالـ « سنّة » : ولكنها كلها تقيم الصله ذاتها بعصر التأسيس وذلك بوضع المصادرات التالية موضع التنفيذ :

أ ـ إن الوحي القرآني يشتمل على كل ما ينبغي على الانسان أن يعرفه حول مصيره الخاص وحول الآخرة والتاريخ والعالم والله .

ب ـ لقد أبان (محمد) بقوله وعمله المعنى الدقيق للوحي ؛ وان حياته تؤلف على هذا النحو الانموذج الكامل الذي يترتب على كل

مؤمن أن يسعى لمحاكاته .

جـ ـ إن حياة (محمد) وتعليمه يمكن أن يُعرفا عن طريق الرواية التي لا ينالها الشك مما قام به الصحابة والتابعون والفقهاء (في نظر السنّة) ؛ (علي بن أبي طالب) ـ (توفي ٦٦١) ، والائمة الشيعة الأول (في نظر الاسماعيلية) ؛ (علي) والائمة الاتنا عشر (في نظر الشيعة الاثنا عشرية) . ومما يلاحظ أن الخلاف يتناول دروب الرواية والوضع الإخلاقي ـ الديني للرواة ، ولكنه لا يمس نماذج الرواية ولا تقنيتها (سلسلة الاسناد). وإن الفرق كافة تستعمل إذن النشاط الذي يضفي الاسطوريه على الماضي ، وتمارس عمل الاسقاط ذاته لمفاهيم شتى ، واوضاع تاريخية متغيرة ، على (لائحة الدلالات) المثالية التي اقيمت في ذلك الوقت .

د ـ إن قيمة ضروب السلوك الانساني ، وبوجه اعم ، قيمة النمو التاريخي للشعوب بعد (٦٣٢) إنما تتبع بدقة وظيفة ترسخها في النصوص ـ الينابيع ـ النماذج وفي (الاشكال) الرمزية المثالية (النبي ، الصحابة ، الائمة) . وكل ابتعاد عن هذه النماذج لا يُعاش ولا يطرح إلا بوصفه ضلالاً ، انحطاطاً يصيب الامة ، ولذا نجد العلماء كافة في جميع الفرق ينادون إلى يومنا هذا بالرجوع إلى الشكل الحقيقي لكل وجود انساني : وهذا هو الموقف **الاصلاحي** .

هـ ـ إن مراقبة الوحي للتاريخ يتحقق على الصَعيد العملي بعلم الشريعة المسمى « فقهاً » . والفقه ادراك رهيف عميق لمعنى النصوص الالهية بغية تفسيرها في شكل (أحكام) دينية تطلق على

الافعال الانسانية . وسنرى أن هذا التصور التقني سيفرض في الواقع ذاته بدءً من القرن التاسع . ويرى أتباع النظر التقليدي أن هذه الرقابة تبدأ منذ عهد النبي وتستمر بدون انقطاع ، ولكن نجوعها يتضاءل كلما زاد البعد عن **عصر التأسيس** : وهذا هو معنى كفاح الفقهاء ضد « المجددين » أي ضد تأريخية المجتمعات .

و ـ إن بلوغ المعنى الدقيق للنصوص المقدسة يتبع جهد البحث الشخصي (=الاجتهاد) ولكنه يجري في الاطار الدقيق للمعلومات المنقولة عن الصحابة (في نظر أهل السنة) وعن الائمة (في نظر الشيعة) .

لنقرأ الان كيف ينظر (الغزالي) (توفي ١١١١) مثلاً إلى التوتر بين البحث المستقل وبين الرضوخ لسلطة القدامى أو التقليد :

« اتبعوا أحسن ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء » وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط ، لكن دل الكتاب على اتباع السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس وصار جميع ذلك منزلاً فهو المتبع دون اقوال العباد . . .

(المستصفى ج٢ ، ص ١٢٢)

ز ـ إن العلوم الدينية (تاريخ الوحي ، جمع الاحاديث ونقدها ،

---

(١) لهذا الزوج (اجتهاد/ تقليد) دلالة اجتماعية ـ ثقافية لا يتسع المجال هنا لايضاحها .

العلوم المساعدة للتفسير : النحو ، فقه اللغة ، علم المفردات ، نحو علم الشرع) ينبغي أن تحتفظ بالتقدم وبسبق الاهمية على العلوم العادية المسماة علوماً عقلية (الفلسفة ، العلوم الكونية ، الفيزيائية ، الطبية ، الرياضية ، الخ) . وسيسود التوتر بين هذين النمطين من المعرفة واقع الفكر العربي في مراحله الاكثر حركية .

وبوجه اعم ، ستظهر تتمة عرضنا كيف وجّه تأثير هذه المصادرات الفكر العربي باطراد ، ولا يزال يستمر في التأثير الى يومنا هذا .

٢ ـ نشأة الحادث العربي ـ الاسلامي

إن الرؤ ية التقليدية كلها تخضع للنظر القبلي الكلامي ، ولا يسمح باعادة نظم الحوادث من الناحية التاريخية إلا في الحدود التي لا تمس بها حقائق الايمان ، أي مبادىء ارتباط كل « فرقة » . بيد أن النقد التاريخي لا يرضى بأي تحديد لضرورة مراقبة صحة الوقائع والحوادث كما جرت بالفعل في كل ظروف متفاعلة . ونحن إنما نتكلم عن نشأة الحادث العربي ـ **الاسلامي** لابراز اتصاف هذه المعرفة التاريخية بالصفة الوضعية : ولم تكتسب اللغة العربية بوصفها أداة تعبير عن ثقافة ، ولم يكتسب الاسلام بوصفه الاطار ذا المؤسسات والافق الميتافيزيائي لهذه الثقافة ، لم يكتسبا إلا بالتدريج قوتها الموجهة للعقول وفي الاوساط الاجتماعية . ولذا فإن من اللائق أن نعرض أولاً الظواهر الاولى للفكر التأملي في تأخير تاريخي دقيق .

١ ـ التأطير التاريخي للمنازعات الاولى (٦٣٢ ـ ٧٥٠) .

لنذكر أولاً بعض الصدى التأريخة اللازبة :

٦٣٢ ـ ٦٦٠ : الخلفاء الذين يسميهم أهل السنة « بالراشدين » يحققون استمرار الدولة التي أسسها (محمد) في (يثرب) (سنة ٦٢٢ السنة الاولى للهجرة) ويكفلون توسعها . إن ثلاثة من الخلفاء الراشدين : (أبو بكر) (٦٣٢ ـ ٦٣٤) و (عمر) (٦٣٤ ـ ٦٤٤) و (عثمان) (٦٤٤ ـ ٦٥٦)(و علي) (٦٥٦ ـ ٦٦١) ، قد ماتوا قتلاً : وهذا يشير إلى جو النزاع الحاد من أجل الاستيلاء على سلطة الخلافة .

٦٣٨ : تأسيس البصرة والكوفة وهما مركزان حضريان سينهضان بدور حاسم في تشكل الفكر العربي . فتح القدس ودمشق .

٦٤٢ : فتح مصر وتأسيس الفسطاط التي ستصبح القاهرة .

٦٤٧ : أوائل الغزوات العربية في بلاد البربر والتي سيتم فتحها سنة ٧١٠ . القيروان هي أول مركز عربي أسس في سنة ٦٧٠ .

٦٥٦ : موقعة الجمل التي خالف فيها صحابة كبار مثل (طلحة بن الزبير) إلى جانب (عائشة) أرملة النبي ، خالفوا (علي بن أبي طالب) إنها معركة نكبة استشهد فيها كثير من حماة المثل الاعلى الاسلامي المخلّص ، وقد ذهبت بموتهم شهادات لا عرض عنها عن الفترة الحرجة لمولد الاسلام (٦١٠ ـ ٦٣٢) . وستصبح المناقشات حول المشكلات الكبرى التي بطرحها القرآن خاضعة باطراد للآراء الحزبية . وسيتحول الحادث القرآني إلى حادث اسلامي بمعنى أنه

سيقدم «حججاً دامغة» الى الحركات الايديولوجية التي ستطلق عليها أسماء : السنة والشيعة والخوارج . وبالرغم من ذلك فإن شخصيات قوية دينية وفكرية ستستمر في تأكيد تعالي الكلام المنزل في وجه التأويلات الجائزة التي ستأتي بها الاحزاب السياسية ـ الدينية .

٦٦٠ : خلافة معاوية . تأسيس حكم الاسرة الاموية واقامتها في دمشق . إن نقل حاضرة الدولة العربية ـ الاسلامية يشير من زاوية تاريخ الفكر الى تسارع اختصار الصيغة التاريخية على الحادث القرآني : لقد عمد الامويون بوضوح إلى ترجيح جانب مصلحة الدولة على جانب المنظور الديني حين عمدوا إلى مقاومة الحركات الثورية في العراق وفي الجزيرة العربية ، وتابعوا الفتوحات نحو إيران في الغرب وأقاموا إدارة عربية ناجعة . وسيعرب (ابن خلدون) عن هذا التطور بمعارضته الزمن الذي كان الدين فيه هو «الوازع الوحيد» بسبب خلق التوحش الذي في العرب وهو يجعلهم أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة و الانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ، معارضة هذا الزمن (وهو عصر الخلفاء الراشدين) بزمن آخر حيث تدنو العصبية العربية من غرضها الاقصى : الا وهو السلطة الملكية (بدءً من معاوية) .

(المقدمة ج١ ص ٤١٧)

٧١٠ : بناء المساجد الكبرى في المدينة ودمشق وحلب والقدس والفسطاط .

٧٥٠ : ظهور حكم الاسرة العباسية . تأسيس بغداد سنة ٧٦٢ .
وفي اكثر من قرن بقليل ، امتد الحكم السياسي - الجغرافي للعرب المسلمين من سمرقند إلى الاندلس . وهـذا يعني أن الشروط الاقتصادية السياسية ، والثقافية لممارسة الفكر قد تبدلت تبدلاً عميقاً عما كانت عليه في (يثرب) في عصر النبي . وبينما ازدهرت حياة اللذة والفراغ في مكة والمدينة من جراء تدفق الثروات الناجم عن الفتوح ، اصبحت الكوفة ، واصبحت البصرة خاصة ، مركزين يضمان كثيراً من غير العرب ، ممن عرفوا باسم الموالي وهم يسهمون بتقاليدهم الثقافية الخاصة في انشاء حضارة جديدة . وستترجم المنازعة بين الموالي والعرب في بغداد في صـورة توترات شديدة تتهدد بالخطر المدينة ولكنها كانت تثقف العقول وتغني الثقافة .

فاذا اردنا اتمام هذا التأطير التاريخي للفكر العربي في بواكيره وجب علينا أن نذكر القاع الميتافيزيائي لجميع الحروب وجميع المشاهدات وجميع الانقسامات التي جعلت المسلمين بدء من سنة(٦٥٦)يعارض بعضهم بعضا ، وجعلت المسلمين يعارضون غير المسلمين . ويرجع نعت الميتافيزيائي إلى مجال العقائد وطرز التعبير عنها في المجتمع الذي امتد اليه الحادث الاسلامي . وما زالت هذه المجتمعات تقدم ، حتى في أيامنا، جـل السمات المميزة للمجتمعات الغابرة: زمنية دائرية ، انتظار مهدوي ، آمال ألفية ، محظورات تحمل على اعتبار كل تجديد دنساً ، ضيق الاطر الاجتماعيـة ، الظاهـر الكيفي للدراسـات الاقتصاديـة ، ولادراك العالم ، ولسيـادة التخيل ، والاسطورة ، والرواية الشفهية ، ورجحان الجماعة على الفرد .

هناك انقطاع بين المرحلة الغابرة والمرحلة التاريخية التي يسارعها انتصار الدولة ، انتصار ثقافة وديانة رسميتين في ظل مزدوج هو ظل العربية والاسلام . ففي هذه القرينة من تحول العقليات تتأكد استجابات متمايزة بحسب الحوامل الاجتماعية - الثقافية ، في وضع واحد : هو الوضع الناجم عن : ١) تحول اعراب بدو إلى نخبة عسكرية في امبراطورية . ٢) تدخل (وحي) يغذي الامل في دلالة شاملة وهي تفرض ذاتها من جراء ذلك على المؤمنين بوصفها منظومة مراقبة تاريخية للمجتمعات البشرية .

وفي وسعنا الآن ان نتبع المشكلات على نحو ظهورها أمام العقول بجدتها وصعوبتها الاولية ومفاهيمها الاصيلة .

٢ - المناقشات المذهبية الأولى .

سندرس النقاط الأربع التالية : وضع تفسيري ؛ - السلطة والشرعية ؛ - الاختيار الحر والجبر ؛ - الايمان والاعمال .

أ - وضع تفسيري

إن كلمة التفسير باللفظ الفرنسي تصدر عن الكلمة الاغريقية المقابلة الدالة على معنى الشرح او التفسير . ففي إثر التوراة والاناجيل جاء القرآن بوضع تفسيري باللغة العربية : « إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » (١٢/٢) . وهذا اللقاء بين لهجة خاصة وبين الفكر الديني السامي سيقود إلى طراز جديد من ممارسة فعل التفهم . وفي الواقع ، إن جميع الضمائر التي تلقت الدعوة العربية على انها كلام

الحقيقة ، ستقرر في صدد معنى الواقع بدءً من تفسير النصوص القرآنية. وسيحدث، منذئذٍ، توسع مدهش في عالم دلالات اللغة العربية .

وقد كان من اللازب احداث نظم مساعدة لكل تفسير حتى يتم استنباط معايير دقيقة للعمل الانساني من الوحي . وقد ظهر استقصاء من النمط العرقي ـ اللغوي نهض به علماء واسعو المعرفة ، متعددو الانشطة الفكرية ، لدى بدو من الجزيرة العربية ، ولدى شاهدين على حياة النبي . وسيتميز هذا النشاط العلمي بحادثين كبيرين : إن ممارسة المعرفة ستستند خلال أكثر من قرن على روايات شفهية فردية ؛ وهذه المعرفة لها هدف مباشر اقصى ماثل في دعم اواصر الامة الاسلامية الجديدة بفضل استخلاص معنى « الكتب المنزلة » وتطبيقه .

والجدير بالذكر أننا نجد في طليعة العلوم التي يستلزمها التفسير : التاريخ ، وفقه اللغة ، والمعاجم ، والنحو . وقد زاد الاهتمام بالجزيرة العربية ، وبظروف الوحي ، وبسيرة النبي ، وبالتفاصيل التي واكبت نجاح الاسلام . ولكن هذا التقصي كان متميزاً بالمنازعات السياسية ـ الاجتماعية ، على نحو يجعلنا نجد منافسة ذات نزعة (شامية ـ يثربية) لدى (الزهري) (توفي ٧٤٢) و (صهيب قيسان) (توفي ٧٥٨) ثم حلت محلها نزعة عراقية لدى (أبي مخنف) (توفي ٧٧٤) ، و (جابر بن يزيد) (توفي ٧٥٠) ، و (محمد الكلبي) (توفي ٧٦٣) ، وابنه هشام (توفي ٨١٩) الذي يشهد انتاجه الضخم ـ اكثر من مائة وخمسين مؤلفاً ـ على كيفية التقدم

المتحقق وتنوعه . وفي الاتجاه ذاته جمع (ابن اسحق) (توفي ٧٦٨) ثم (ابن هشام) (توفي ٨٣٤) لباب سيرة النبي .

أما النحو فقد نشأ بالاتصال مع الاستقصاء العام للروايات غير الدينية ، وللاحاديث النبوية ، من جهة ، ومن اجل انضاج القانون الاسلامي المسمى شريعة من جهة أخرى . مثال عل ذلك (نصر بن عاصم) (توفي ٧٠٧) و (يحي بن يعمر) (توفي ٧٠٧) وهما بآن واحد من المحدثين ومن القراء (وقد اسهما في تحديد الاحرف الصوتية وادخال الشكل على الكتابة) ، وهما نحويان . وكذلك (حماد بن سلامة) (توفي ٧٨٣) و (عيسى بن عمر) (توفي ٧٦٦) و (حماد بن ابي سليمان) (توفي ٧٣٨) ، وهو أول قاص مؤرخ بالمعنى الصحيح ، و (أيوب السخستاني) (توفي ٧٤٨) و (سفيان الثوري) (توفي ٧٧٨) الخ . . وهذه الاسماء تبرهن على أن المؤلفين الكبار الذين اعتبروا الى اليوم مؤسسي مدارس كانوا في الواقع نهايات تطور . وعلى هذا المنوال فإن (سيبويه) (توفي حوالي ٧٩٢) يجمع وينهج في « الكتاب » البحوث السابقة . وهذا الكتاب قد ساد كتب معاصريه ، مثل (الخليل بن أحمد) (توفي ٧٨٦) و (الاصمعي) (توفي ٨٢٨) و (القيسي) (توفي ٨٠٥) و (الفرّاء) (توفي ٨٢٢) ؛ وما زال معتمداً حتى في وقتنا الحاضر .

والامر عينه في مجال الفقه ، فإن الحلول المقترحة للحوادث التي اعتنقتها السلطات السياسية ـ الاجتماعية مباشرة تجاه الحوادث ، إنما جمعها الفقهاء واسبغوا عليها الصفة الشرعية ، وهؤلاء الفقهاء هم

الذين افتتحوا عهد الادب الحقوقي . وهذا العهد يسم عن أن الآراء المسوّغة التي جاء بها الخلفاء الاوائل ـ ثم الولاة وحكام الدولة الاموية كانت كلها تستند إلى سوابق في القران وفي سيرة النبي . وفي الواقع ، كانت هذه الاحكام القضائية تنعلق بآن واحد ، بالمسعى الفكري لكل واحد (الاجتهاد) ، وبالاعراف المحلية الحية وبضغط الوقائع الجديدة . وقد فرضت ثلاث نزعات متصلة بمناطق متباينة من الناحية الاجتماعية ، فرضت نفسها هنا أيضاً : نزعة عراقية يمثلها (ابو حنيفة) (توفي ٧٦٧) ، وستنشأ عنها المدرسة الحنفية؛ ونزعة المدينة وقد جمعها (مالك بن انس) (توفي ٧٩٥) وهو مؤسس المدرسة المالكية ، ونزعة شامية يمثلها (الاوزاعي) (توفي ٧٧٣) وقد فرضت نفسها حقبة من الدهر .

ومن الجائز أن نلاحظ منذ الآن سمات نمطية تسم الفكر في أواخر القرن الثامن : إنه فكر غير مجزأ ، اختباري ، متدفق ، غزير ، متحرر من الضغوط التي سيفرضها بعد قليل التنهيج والعناية الادبية . وإن المباحث الملمع اليها تستخدم إطاراً متماثلاً : الرواية التي تنطوي على سبيل واحدة في العرض والاسلوب وإنما تذكر أقوال ناقل الخبر ، او الراوية ، بصيغة الاسلوب المباشر في شكلها العفوي ، الاستعاري ، الوجيز ، التعريضي ، بوساطة رواة متعاقبين يؤيدون استمرار النكهة الخاصة بالرواية الشفهية . وإلى جانب الشاعر الذي كان يتمتع على الدوام في المجتمع العربي القديم بوظيفة سياسية ـ اجتماعية راجحة ، نجد الرواة والاخباريين يتمتعون بمنزلة وكلاء نشر

القيم العربية ـ الاسلامية وتحديدها .

وثمة قرينة اخرى تدل على هذا الفكر غير المجزأ الباحث عن الاضطلاع بوضع تفسيري ، ونحن نجدها في التداخل الوثيق بين الطرائق والمصطلحات .فالبرهان على صحة الشهادة بجري دوماً على نمط واحد متماثل قائم على اثبات نزاهة جيدة الضبط لكل فرد روي عنه ، ومن ثم ، باعتماد دليل السلطة التي تؤلف المتن المروي او المنقول . وعلى هذا المنوال نرى أن حدود المعرفه الاسلامبة بالمعنى الصحيح باعتبار حقيقتها العلميه انما هي حدود مثبّتة خلال قرون . وفي داخل هذه الحدود ، تكشف نواة تصويرية متينة النقاب عن التطلع المشترك في التاريخ ـ المروي ، وفي النحو ، والحقوق ، والاخلاق ، وعلم الكلام : إننا نجد في هده المباحث كلها كلمات : الجميل ـ الخير ـ الصلاح (حَسَن) ، القبيح ـ الخبيث (قبح)؛ الحق ـ الصحيح (المستقيم ـ الصحيح) ، المكانه (المنزلة) ، ما يمكن قبوله (الجائز) ، الشبه (القياس) ، السبب (السبب ، علة) ، البرهان ، الدليل (الحجة ، الدليل) ، التعريف ، الحد (الحد) ، الخ . .

وستؤيد هذه الميزات بفحص المناقشات الكلامية الاولى

ب ـ السلطة والشرعية

من الجائز ، على مستوى علم الاجتماع ، وصف الديانات الكبرى على أنها احوال قصوى من التسويغ الشرعي للنظام

الاجتماعي الناجم عن عمل الناس تاريخيا . وهذا العمل يصبح موضع الثقة على نحو يزداد باطراد بزيادة ترسخه في منظور خلود الانسان واطاعته ارادة متعالية . وعندما اعلن القرآن أن الانسان « خليفة الله في الارض » (٢ / ٣٠)[١] ، إنما أدخل مقالة تسويغ شرعي جديدة لدى الشعوب كافة ممن كانوا ، كالعزب ، لما يعرفوا بعد الا سلطة الانتقال بحسب آليات اجتماعية ـ سياسية خاصة بالمجتمعات الغابرة . ومن هنا يتضح ان العلاقات الاساسية التي تحدِّد القرابة ، والانتماء العنسيري ، باعتبارهما شرط ممارسة السلطة وشرعيتها كانت في الجزيرة العربية قبل الاسلام مثلما كانت في بلاد البرابرة في افريقية السوداء .

وفي ضوء هذا الاعتبار يجب إعادة طرح المنازعات الاجتماعية ـ السياسية التي الف الباحثون وصفها بحدود « كلامية » بين الخوارج والسنّة والشيعة . فهذه المنازعات تعبِّر عن التوتر بين منظومة التسويغ الشرعي القرآني الجديدة للسلطة والمنظومة التي ما تزال حية في ذلك العصر[٢] ولم يكن في مكنة مسلمي (المدينة) ، وقد جابهتهم ضرورة تسمية خليفة للنبي ، أن يصلوا بيسر إلى ترجيح كفة المطلب القرآني

---

(١) تنص الاية: ﴿ . . . إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (المترجم)

(٢) إنها ظلت على الدوام ناشطة حتى في المجتمعات الاسلامية المعاصرة انظر : م . تيتلر واخرين : النخبات والسلطة والشرعية في المغرب ـ باريس ومركز القومي المبحوث العلمية ١٩٧٣) .

على كفة النقائض القديمة المبتدلة . وتبدو مشكلة معرفة هل عيّن النبي في حياته (علياً) خليفة[1] له أم لم يعينه ، تبدو مشكلة ثانوية بالاضافة إلى خصومات العشائر (بنو هاشم ضد بني سفيان في مكة ، والأوس ضد الخزرج في يثرب) ، خصومات سرعان ما زادت من تعقدها القوى الاجتماعية الضخمة التي واكبت الفتوح .

ونحن سنقتصر هنا على ذكر المشكلة المطروحة بوجود شاغر في السلطة سنة (٦٣٢) في (المدينة) وان ثمة جواباً واقعياً أتاح نمو دولة خلافة صارت شرعية بفضل اسلام رسمي وجوابين نظريين عُرفا باسمي الخوارج والشيعة[2] ومن النافع أن نتحدث حتى ظهور العباسيين عن وجود حركات اجتماعية ـ سياسية ترقب العثور عل مذهب دقيق باكثر من كلامنا على أحزاب دينية أجيد تحديدها من قبل . وأن التدقيق في النصوص الصحيحة النادرة التي ترجع إلى القرن ١/٧ يظهر أن مقال ذاك العصر هو من النمط الاخلاقي ـ الديني وليس الكلامي . فهو يدنو من النص القرآني من حيث إيجازه وسعيه للمقابلة المثالية بين جمال العبارة وثروة المضمون بالايحاء ورجوعه إلى الكلمات الجامعة ونداءاته لوعي الاخرة . (الحسن

---

(١) يعتقد الشيعة أن النبي عيّن (علياً) بنص صريح عُرف باسم « حديث غدير خمّ » .

(٢) لقد أقام الخوارج والشيعة هم أيضاً دولاً ، ونهضوا بتحارب اسلام رسمي . انظر ، دولة تاهرت في الجزائر (٧٧٧ ـ ٩٠٩) والفاطميين في « افريقية » وفي مصر (٩٠٩ ـ ٩٧٢ ـ ١١٧١) والدولة الايرانية منذ حكم الاسرة الصفوية .

البصري) (توفي ٧٧٢) ، (عبدالله بن اباض) (توفي قبل ٧٤٥) رئيس فرقة معتدلة من فرق الخوارج ، يتدخلان لدى الخليفة الاموي (عبد الملك) (توفي ٧٠٥) برسائلهما التي تدل على أن حواراً كان ممكناً بين ضمائر المسلمين الاتقياء وبين السلطة الرسمية .

وهذا يعني أن لغة ذاك العصر كانت مبهمة . فقد قاد الخوارج كفاحهم تحت شعار « لا حكم إلا لله » ، وهو شعار يعرب عن وضع نص عليه في القرآن غالباً (السورة ٥٧/٦ ، السورة ٦٧/١٢ الخ)[١] ، ولكنه كان يقابل في الواقع ضروب التكافل العشائري الوثيق . إن اسم الخوارج نفسه يصدر عن جذر يعرب عن فكرة المضي إلى الحرب للذود عن « حقوق الله » ، ولكن الاسلام الرسمي سيطبّق هذا الاسم على من خرجوا على الامة « السنية » .

ثم إن حركة المطالبة بالشرعية التي سينشأ عنها حزب الشيعة تحقق كذلك دلالة محتملة في القرآن والتجربة النبوية : إن (الامام) ، شأنه شأن النبي ، يحظى بتأييد الله لمتابعة مهمة شاقة هي مهمة تجسد الالهي في الانساني ، تجسد الروحي في الزمني ، والمقدس في العادي . ولكن هذه النظرية ستزداد وضوحاً بالتدريج من خلال النزاع على السلطة الراهنة وبفضل تدخل مطرد النجوع يضطلع به

---

(١) نص الآية ٥٧ من السورة السادسة . ﴿ قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون . إن الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ﴾ . ونص الآية ١٢ من السورة ٦٧ : ﴿ إن الذين يخشون ربهم لهم مغفرة وأجر كبير ﴾ (المترجم) .

هؤلاء غير العرب الذين يحملون ايديولوجيات متنوعة مثل انصار (المختار) الذي قاد الثورة في الكوفة سنة (٦٨٥) .

إن إسلاماً رسميا ظل يصنع ذاته في هذا الجو من التنافس حيث كانت كل حركة تسعى إلى أن تضفي على المسرح التاريخي هذه او تلك من الاحتمالات «الاسلامية» . وان عبارة الاسلام الرسمي كانت تجد ما يسوّغها في قمع الثورات الخارجية والعلوية باسم دولة كانت تطرح نفسها على أنها وريثة دولة الامةالتي أسسها (محمد) ، وعلى أنها استمرارها . وعلى هذا النحو قوي عود فكرة الشرعية من خلال عمل تاريخي مشخص ، ولكن هذا العمل ينجب مضامين شعورية شتى بحسب الجانب الرسمي الذي عاشه ام عاشه جانب الاحزاب المضطهدة . وقد ارتسم الانشطار القطبي للحادث الاسلامي أبان العصر الأموي بين السنة / الشيعة ، ولكن انقسام الضمائر الجميعة لن يفرز بصياغاته المذهبية إلا بدء من (٨٨٠ ـ ٩٠٠) ذلك ان احتمالات مسنقبلية شتى كانت حوالي سنة (٧٥٠) ترقب الفكر العربي : إن آثار الكاتب الكبير الفارسي الاصل ، (ابن المقفع) ـ الذي اعدم سنة (٧٥٦) ـ قد تكفي وحدها لاظهار تنوع الافاق المفتوحة وجرأة التصورات . وقد اقترح هذا المفكر ، مثلاً ، في مؤلف شهير ، جملة من التدابير الادارية والتشربعية التي تنم عن فكر سياسي وضعي .

جـ ـ حرية الاختيار والجبر

من العسير أن نتتبّع من خلال نصوص مشوّهة وجد نادرة الانتقال

من تمثل قدر قاهر لا يبالي بحسب الرأي قبـل القرآني إلى تصور إله حاكم جبار ولكنه رحمن رحيم . وبما أن القرآن يستخدم ، شأنه في مجالات اخرى ، كلمة عربية قديمة لادخال مواقف ومفاهيم جديدة : لذا نجد فيه آيات تذهب مذهب حرية الاختيار ، كما نجد آيات اخرى تذهب مذهب الجبر . وسيسعى الفكر التأملي إلى استخدام مبدأ عدم التناقض ليبلغ ببراعة فيما بعد انقاص الفجوة بين الرأيين المتعارضين . وفي المرحلة البدئية التي نبحثها ، يُلاحظ أن (الحسن البصري) ، رائد الفرقتين التاليتين المتخاصمتين - المعتزلة انصار حرية الارادة وأهل السنّة انصار التحديد الالهي - يلاحظ انه كان يحافظ في نظرة واحدة على مفهوم الله العادل والمطلق العلم ، والانسان المسؤ ول عن أعماله في منظور اليوم الآخر . وفي هذانجدنا أمام قراءة وجودية للقرآن ، من قبل تدخل المبادىء المنطقية ومقولات (ارسطو) .

وللمناقشات الاولى جانب آخر تجدر بنا الاشارة اليه : أن انصار حرية الاختيار - المعروفين باسم القدرية - من القدر - أي القدرة على العمل التي يهبها الله الانسان - إنهم يقفون ضد الامويين . وبعبارة اخرى ، إن المشكلة المطروحة كان لها مدى سياسي مباشر : ففي فرضية حرية الاختيار ، يكون الخلفاء مسؤ ولين مباشرة عن الشر الناجم عن مبادهاتهم . ومن شأن هذا العداء بين القدرية ضد السلطة الاموية أن يفسر اختفاء الاحاديث المؤ يدة لنظريتهم وذيوع الاحاديث المعاكسة لها ذيوعاً حراً . وفي هذا المثل ما يوضح الشروط

المشخصة التي تشكل فيها فكر عربي ـ اسلامي رسمي . وإن الكفاح السياسي ـ الديني نفسه سيستمر في عهد العباسيين بين المعتزلة والحنابلة

د ـ الايمان والاعمال

لما كان القيام الدقيق بالاعمال التي امر الله بها شرطاً من شروط الايمان ، فإن من المهم أن نعرّف الوضع الديني لكل فعل انساني . وهذه المشكلة ترتبط مباشرة بالمشكلة السابقة لان الايمان ، من جهة اولى ، لا ينجوعن (قضاء) الله الحاسم ، ومن جهة اخرى ، لا بد من اتخاذ موقف هنا الآن من افعال معينة مثل مقتل (عثمان) أو (علي) .

هنا يتعارض موقفان أقصيان : موقف الخوارج الذين اعلنوا كفر ، واذن خسارة صفة العضوية الشرعية في الامة الاسلامية ، كفر المجرم الذي ارتكب خطيئة كبرى (وهذه هي حال عثمان والخلفاء الامويين) ، وموقف المرجئة الذين يرجئون إلى الله أمر الحكم في الايمان او الكفر (وهذا هو موقف يوائم الامويين) . ففي الحالة الاولى، الايمان قول ـ قبول صريح لاركان العقيدة ـ وعمل ـ انجاز دقيق لجميع الاوامر[1] . وفي الحالة الثانية ، الايمان يتميز عن الاعمال ،

---

(١) يمكن ان نتساءل بالرغم من ذلك ، ألا يعدل لدى الخوارج الاوائل نفي الكافر ترجمة الموقف البدوي القديم الذي كان يعتبر العشائر غير الموالية أعداءً محتملين .

وقوامه الاقرار بالله وبرسله ، ومن ثم ، فان المؤمن الذي يعصي اوامر الشريعة يحتفظ بوضع المؤمن ولا يذهب إلى الحنة .

ولدى ظهور العباسيين ، تنوعت الحلول وتطورت في منحى تأملي مطرد . من ذلك أن الحنفية الماتريدية يلحون ، الحاح المرجئة ، على أن الايمان اقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، ولكن باضافة أو عدم التقيد بالاوامر يقود إلى إقامة موقوتة في الجحيم . وقد ادخل المعتزلة المرتبطين بالقدرية مفهوم « المنزلة بين المنزلتين » : إن المؤمن الذي يرتكب كبيرة « فاسق » اي ليس مؤمناً ولا كافراً.وسيعرّف الاشاعرة في القرن العاشر الوضع السني الذي يستأنف وضع الحنفية ـ الماتريدية ، ولكن بالالحاح على امكان محو الخطيئة بالتوبة .

٣ ـ صدمة الفكر اليوناني

انساب الفكر اليوناني في المجال الثقافي العربي ـ الاسلامي بطريق منتشرة أو مباشرة ، وبطريق عليمة أو مباشرة وقد رجحت طريقة فقه اللغة البحث عن « التأثيرات » بالرجوع إلى سلاسل نقل التراث الاغريقي أدبياً . ولذا تركز الانتباه على القرن التاسع خاصة وهو حقبة الترجمات الكبرى . ويلحظ الباحثون ، وهم على صواب ، في ابراز الدور النشيط الذي نهض به الخليفة (المأمون) (٨١٣ ـ ٨٣٣) ، وقد شجّع حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة حيث كان الباحثون يعملون وكان من النادر أن نجد في العالم العربي الحاضر ما يضاهي طريقتهم الدقيقة وسعة اطلاعهم .

والحق أننا نشاهد في القرن التاسع عشر ـ العشرين تقليداً فكرياً ما

برح ينتشر في الشرق الادنى باللغة العربية منذ فتوح الاسكندر. ويكفي هنا أن نذكر المراكز الكبرى للحياة الفكرية الاغريقية والسريانية مما كان قد ازدهر على الخصوص بنتيجة جهود المسيحيين قبل الاسلام : الرها ، نصيبين ، سلوقية ـ المدائن ، جند يسابور، انطاكية ، حرّان . وقد اسهم التعليم المسيحي الذي انتشر من هذه المراكز حتى الطبقات الشعبية في تحوير حد أدنى من التقيد الاخلاقي والجمالي والمنطقي ، وهو أساس ضروب السلوك وطرز الادراك والتأمل في « الحكمة الخالدة». وإن مفهوم « الحد الوسط » الماثل في القرآن وفي الحديث وفي الامثال الشعبية أوضح مثل على الروابط القديمة جداً بين التراث المشترك واستغلاله العليم ، ما دام الاخلاقيون العرب يعتنقونه في منظور (ارسطو) .

وهذا يعني أن تدخل الفكر الاغريقي العليم في اللغة السريانية أولا ، ثم في اللغة العربية ، قد جرى في ارض مهيأة سلفاً بما يمكن أن ندعوه معيار المعرفة اليوناني ـ السامي . وهذا المعيار مركب يختلط فيه تراث الافلاطونية والارسطاطاليسية والأفلوطينية والرواقية والابيقورية والفيثاغورية والتفسير المذهبي والزرادشتية والمانوية والمذهب السامي القديم وضروب الوحي اليهودي ـ المسيحي ، الخ[1] . . وهذا ما يجعل من غير الثابت تماماً تقدير « التأثيرات »

---

(١) أنظر دائرة المعارف الاسلامية ـ الطبعة الثانيه ـ مقالات ارسطو ، افلاطون ، أفلوطين ، فيثاغورية ، جالينوس ، فرفوريوس ، فلسفة ، فلاسفة ، الخ . .

الجارية على المفكرين العرب . ففي تلك الايام السالفة ، كان نقل تراث ثقافي يتم بالرواية الشفهية وبالسلوك وبتكرار اتقان العمل باكثر منه عن طريق الكتابة . وما أن يوجد نص حتى يحدث اصطفاء ، وإذن حذف طرائق ومختزلات ومفاهيم بحسب مطالب كل مدرسة قائمة . وإن ما يدركه الفيلسوف في نص من النصوص هو إذن تراث مقتضب جُعل متكيفاً مع استعمال مدرسي . ولذا فان من العسير جداً علينا إعادة بناء العالم العلمي لشخص مثل (جعفر الصادق) (توفي ٧٦٥) وفيه يرى التراث الاسلامي بأن واحد انه رائد تفسير رمزي ، علم الجفر ، او المعرفة الأخروية الخاصة بالانبياء ، ثم هي خاصة بورثة (علي) والتراث الامامي الذي جمعه (الكيلاني) ورائد السيمياء التي ربما يكون أعظم ممثليها (جابر بن حيان) (توفي ٨١٥) ولئن جازت مناقشة هذه الصلة الاخيرة ، فإن من الثابت ان « فكراً علمياً جديداً » قد نشأ في (المدينة) من حول (جعفر) : وقد طبّقت تقنيات تحقيق روحي متصلة بالرمزية السيميائية على تفسير القرآن وعلى التسامي بسلوك النبي المستمر في ضروب سلوك الائمة الأول. ويظل البحث عن الينابيع مفيداً ضمن هذا التنسيق البدئي للصيغ الروحية للقرآن وللتجربة النبوية ـ مثلما سيحدث في المستقبل في البناء الضخم للفلسفة الاشراقية (أنظر فيما بعد ص ٧٤) ـ وذلك شريطة ألا يغطي هذا البحث الدروب والوسائل والاغراض الخاصة للعقول التي التزمت منذئذٍ بدائرة المنطق العربي ـ الاسلامي .

إن أهمية النشاط ، وهو مع الأسف لما يُعرف معرفة جيدة ـ الذي يتصل بدائرة (جعفر) وبالحركات الناشئة عنها ، هي أمر حاسم من

أجل تقويم المنظور التاريخي والغنوصي الذي افسدته المنافسة الايديولوجية بين السنة والشيعة ، والانفصام في معيار المعرفة بين المحدثين والعقليين (انظر فيما بعد) ، ثم أفسدته في القرن التاسع عشر ، مصادرات الوضعيين واصحاب المذهبية التاريخية في سعة المعرفة والمباحث اللغوية (انظر ابن رشد ، من تأليف رينان) . وما اتباع خط نفوذ الفكر الاغريقي إلى الفكر العربي بالاقتصار على اعتبار عدد الترجمات التي وصلت الينا ، ومضمونها ، إنما يعني إرجاع الفكر العربي إلى مجرد استئناف فكر مدرسي يكرر الفكر الاغريقي ويقلّده ويجزئه . والحق أن سبل وجود التراث اليوناني في الوسط الثقافي العربي ـ الاسلامي هي في الغالب أشد أرهافاً مما يحسب الباحثون عن التأثيرات المباشرة . وإلى جانب الحالات البديهية التي تستأنف فيها فكرة او طريقة او حل ـ ومن الجائز من ناحية أخرى أن يقع تبدل في جملة قرائن مغايرة ـ توجد حالات تقارب فكري تخامره المشكلات ذاتها وتعمل في شروط احتماعية ـ ثقافية متشاكلة . وعلى هذا النحو نجد من المفيد أن نوضح كيف ، وإلى أية درجة ، عاد اضرام التوتر الموجود سابقاً في اليونان المدرسية بين (العقل) و (الاسطورة)[1] ، عاد اضرامه في البصرة والكوفة وبغداد[2]. إن دراسة خطوط انتقال النصوص الاغريقية تنساب في اطار

---

(١) بوجه الاجمال ، فاعلية كلامية مرتبطة بالعقل كما تصوره ارسطو ، وفاعلية رمزية متصلة بالتخيل المبدع كما نجده لدى أفلاطون .

(٢) انظر محمد اركون : النزعة الانسانية العربية ص ١٣١ وما بعد .

البحث عن الاليات الداخلية للفكر العربي . وهذا يعني أن على الترجمات أن تتيح أول ما تتيح اظهار إلى أي مدى تدخل المفردات الفلسفية في لغة الوصول (اللغة العربية) منظومة موائمة ومكافئة لمنظومة اللغة الاصلية (الاغريقية او السريانية) . ولا بد من النهوض بدراسة هذا العمل اللازب بغية تقويم الاداة التصورية التي وجدها المفكرون العرب تحت تصرفهم تقويماً دقيقاً . وقد قام (ر. فالتزر) بأدق هذه الدراسات المنشودة .

لقد بدأت ترجمة الفلاسفة الاغريق ، على الاقل ، في عهد (هشام) الاموي (٧٢٤ ـ ٧٤٣) ـ وقد ترجم كاتبه (سالم ابو العلاء) الايراني رسائل (ارسطو) إلى(الاسكندر) ، ثم أصبحت في القرن التاسع أكثر عدداً واعظم دقة واوفى انتشارا من الناحية المادية نظراً لصناعة الورق بعد (٧٦٢) . وقد كان أعظم المترجمين في الوقت ذاته من العاملين على نشر الفلسفة . وهذه هي حالة (حنين ابن اسحق) (توفي ٨٧٣) و (ابن اسحق) (توفي ٩١٠) ؛ و (قسطا بن لوقا) (توفي ٩١٢) ، و (ثابت بن قره) (توفي حوالي ٩٠٠) . وقد وضع (ابن النديم الحمصي) ، وهو معاصر (الكندي) ، شرحاً مطولاً « للتاسوعات » وحذف العبارات ذات المسحة الوثنية ، وشدّد ، بالمقابل ، على سمة الواحد المتعالية (رسالة في العلم الالهي منسوبة إلى الفارابي) . وصحّح (الكندي) نفسه (توفي ٨٧٠) ، وهو أول فيلسوف كبير تشمل اثاره مختلف أجزاء الفلسفة بالمعنى القديم والوسيط لهذه الكلمة (علوم فيزيائية ،

طبيعية ، رياضية ، حكمة) ، صحّح المختارات المستقاة من التاسوعات الثلاث الاخيرة المعروف باسم (ايثولوجيا ارسطو) .

وفي مستهل القرن العاشر ، تُرجمت مؤلفات (ارسطو) والاثار الصحيحة والمنحولة من مؤلفات (افلاطون) ، وشرح (الاسكندر الافروديسي) و (فرفوريوس) و(تمستيوس) و (حنا فيليبون) و (جامبلييك) الخ . اضف إلى ذلك مؤلفات (جالينوس) العلمية والفلسفية وهو قد أمدّ الفلسفة[1] بأطر بحث طبي يلازم فلسفة انتقائية . وهذه الحركة ، حركة الترجمة والمؤلفات الأولى التي أوحت بها ، تتسم بسمتين تحددان مستقبل الفكر الفلسفي في الاسلام : ١) إن المترجمين الرئيسيين مسيحيون يعملون لحساب حماة من المسلمين « المستنيرين » : وهذا يعني أن دراسة اللغة اليونانية لن تدخل في صلب التراث التعليمي العربي ، وسلفاً ، عمل (الفارابي) و (ابن سينا) على نصوص مترجمة . ٢) إن الاهتمام بالاحتياز على حكمة وعيشها (الحكمة النظرية التي تتيح تأمل انسجام العالم ، حكمة عملية تعلّم الوسائل الكفيلة باندماج المرء بالفعل في هذا الانسجام) يجعل ترميم المذاهب بصورة تاريخية دقيقة ، يجعله امراً تانوياً .

---

(١) الفلسفة كلمة منحوتة عن الاعريقية . وفي مؤلفات المفكرين السيين تثير هذه الكلمة مناظرات وتنطوي على إدانة . وكذلك فان كلمة فلاسفة المشتقة من وحي اغريـقى تختـلف عـن الحكماء وهي ذات نغمة « سنّية » لان كلمة حكمة تستعمل في القرآن غالبا .

وصار اختيار هذه المذاهب يتبع الامكانات التصورية والمنطقية التي تقدمها لتنمية وحماية العقيدة الخاصة بكل فرقة من الفرق الجديدة التي ظهرت في الاطار العربي ـ الاسلامي . إن صوفية (أفلوطين) الـذهنيـة ، والعلم الاسكنـدراني ، ولاهـوت (بـروكلوس) ، والغنوصية الهلنستية والايرانية ، وعلم التنجيم الصابىء ، والتفسير المذهبي ، والفيثاغورية ـ الجديدة ، والافكار الرواقية ، تجد على هذا النحو اهتماماً حالياً في مدينة مسلمة متعددة الاجناس . وهناك مصادرة ناظمة تباين الواقع التاريخي ستتيح نوعاً من تنظيم لهذه التيارات المعقدة والمختلطة : إنها ما سيوسّعه (الفارابي) إلى حد ما في رسالته حول « الجمع بين رأيي الحكيمين » (افلاطون وارسطو) . وعلى هذا المنوال كان في وسع الفلسفة أن تعمل عمل منظومة متسقة تمكّن من الوصول إلى الحقيقة ومن غزو السعادة الكاملة .

هنا يجدر بنا الكلام على الحركة المعروفة باسم المعتزلة ، لان زعماءها في (البصرة) أولاً ، ثم في (بغداد) ، يتميزون باهتمامهم بالنزعة العقلية . وإن اسم المعتزلة ، شأنه شأن اسم سائر الفرق ، اسم خلافي : إنه يعني الاعتزال ، ومن هنا تنشأ فكرة الانفصال الصريح إلى حد كبير أو صغير عن « السنة » أو الحياد تجاه (علي) . وفي الواقع ، لم توجد حتى حوالي سنة (٧٥٠) فرقة محدَّدة تماماً معروفة بهذا الاسم ـ بل وجدت أوضاع متغيرة بتغير الشخصيات . ففي (البصرة) أرسى مفكرون متميزون بالنشاط من أمثال (واصل بن عطاء) (توفي حوالي ٧٥٠) ، تلميذ (الحسن البصري) و

(عمرو بن عبيد) (توفي ٧٦٢) و (ضرار بن عامر) (توفي ٨٠٠ / ٨٢٠) ، أرسوا قواعد ما سيصبح مذهب الاعتزال القائل بالمبادىء الخمسة : توحيد الله ، العدل الالهي ، منزلة مرتكب الكبيرة بين المنزلتين ، تنفيذ الوعد والوعيد في الآخرة ، واجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولا بد من الانتباه إلى ذيوع فكر واقعي ، ميسوب ، متجه شطر الاستدلال العقلي والمنفعة ، ذيوعه في (البصرة) منذ القرن الثامن .

يقول (الجاحظ) : « إن المال محروص عليه ومطلوب في قعر البحار وفي رؤوس الجبال وفي دغل الغياض . . . فطلبت بالعز وطلبت بالذل وطلبت بالوفاء وطلبت بالغدر وطلبت بالنسك كما طلبت بالفتك . . . حتى طلبت بالكفر بالله كما طلبت بالايمان . . .

(البخلاء) تحقيق طه الحاجري ص ١٩٠ .

وفي هذه المرحلة تحلت مناقشة المبادىء الخمسة بمدى عملي مباشر : الذود عن وحدانية الله كان يرمي إلى إدانة الوثنية المانوية من قبل ان يهدف فيما بعد إلى تعريف الصفات الالهية ، وتأكيد عدل الله كان وسيلة لفضح ظلم الحكام ، الامر الذي ينطوي على رباط يتصل بالقدرية بل وبالخوارج .

---

(١) أما تطور الكوفة فإنه على العكس مضى باتجاه مدينة أشد صرامة وهي ملجأ الاحتجاج الشيعي ومفر معرفة اقل خضوعاً للمبادىء المنطقية .

وفي النصف الاول من القرن التاسع ، اتاح الاستقبال المتحمس للفكر الاغريقي أمام معتزلة (بغداد) فرصة لشد أزر النزعة العقلية المتجلية لدى جماعة (البصرة) . (ابو الهذيل العلاف) (توفي حوالي ٨٥٠)، وقد استدعاه (المأمون) إلى بغداد حوالي سنة (٨٢٠)، و (بشر بن المعتمد) (توفي ٨٢٥) ، و (النظّام) (توفي ٨٤٦) وهو من المع عارفي (ارسطو) وتلميذ (الجاحظ) (توفي ٨٦٩) . . إنهم جميعاً أسهموا في تحديد مذهب أصبح مذهباً رسمياً سنة (٨٢٧) . وقد أتاحت المبادىء الخمسة هذه المرة بناءً منهجياً يخطىء من يعتبره لاهوتاً[1] لأن من الادق أن نتحدث عن ايديولوجية طبقة حاكمة تأكد نجاحها من (٨١٣) إلى (٨٤٧) . ولا يتسع المجال هنا لاظهار كيف كان كل مبدأ من هذه المبادىء الخمسة يطبّق تطبيقاً اجتماعياً ـ ثقافياً سياسياً دقيقاً . هناك منظومة بديهيات من وحي قرآني كانت تتطلع إلى جعل كلام الله في متناول الانسان المثقف إذ كفلت للعقل قدرة مبادهة ويسّرت انبثاق شخص مسؤ ول : تلكم هي في الواقع سمات الانسان الجديد ، هذا الاديب الذي يحتل سلفاً مكانة مرموقة في المجتمع العباسي إبان ازدهاره . بيد أن التأكيد على النزعة الانسانية للرسالة الالهية يجرّ إلى إضعاف تأكيد تعالي الله وكلامه . وإن مقالة المعتزلة ، من الناحية السوسيولوجية ، شأنها شأن مقالة الفلاسفة ، تؤيد تعارض النخبة / الجماهير ، والجماهير

---

(١) اي علم كلام (المترحم)

كانت محل عناية معلمين من طراز (ابن حنبل) (توفي ٨٥٥) الذي امتحن وعذب لانه رفض اقرار النظرية المعتزلية القائلة بخلق القرآن . وهذا الحادث يفتتح سلسلة طويلة من المنازعات بين موقف العقليين وموقف التقليديين . إنه ينمّ عن الاشتداد والتوتر بين سبيلين لفهم الحادث القرآني وعيشه ، ويقود إلى طريقتين عمليتين للفكر ، كلتاهما ترتبط جدلياً بجماعات اجتماعية متمايزة تماماً .

إن صلات الاعتزال بالفلسفة او ، إذا شئنا ، تأثير الفلسفة في الفكر العربي ـ الاسلامي ، تظهر في المؤلفات الكثيرة التي تركها فيلسوف العرب الاول : (الكندي) (توفي ٨٧٠) . فهذا المؤلف يتميز عن سواه من الفلاسفة بتأكيده الصريح على خلق العالم من العدم ، وعلى بعث الاجساد . وهو يتطوع للاضطلاع بالمعطى المنزل ويلجأ إلى طريقة التأويل الاعتزالية . وبالرغم من ذلك فإنه ينفصل عن المعتزلة في نقطة حاسمة : ذلك أن الفلسفة عنده ليست مجرد اطار للذود عن الوحي القرآني ضد شتى معارضيه ، إنما نظام لا يمكن استبداله ، وهو نظام الذكاء الانساني المتطلع إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة ذاتها التي كشفها النبي وهو حائز على « العلم الالهي » ، كشفها بلغة سيطة يستطيع أن يفهمها الناس كافة . إن مجموعة آثار (الكندي) تشتمل على (٢٤١) مؤلفاً وتشهد على اهتمامه بوضع أسس ما أمكن أن يغدو فلسفة عربية ـ اسلامية ضخمة .

٤ ـ النزاع السنّي / الشيعي

رجع التوتر بين السنة والشيعة شديداً مرة أخرى بعد ظهور الخليفة

(المتوكل) (٨٤٧ ـ ٨٦١) ، ولكنه لم يبق متجليا في صورة خصومات اجتماعية وانما أخذ يرتدي باطراد حلة منافسة مذهبية خصيبة . وكان كل حزب يرغم الحزب الآخر على إعلان مواقفه وعرض مصادره ودعم طرائقه وحججه . وقد نقدت كلمتا السنّة والشيعة معناهما اللغوي الاول واصبحتا تدلان على تيارين مذهبيين لكل منهما منذئذٍ مجموعة مصادر يرجع اليها بـامانـة المفكرون اللاحقون . وسنرى كيف انجبت هذه الحال فكراً مدرسياً ، تم فكراً كلامياً .

لم يحدّد المؤرخون بعد بدقة تاريخ قيام منظومة مذاهب مستقرة سواء في حقل السنّة او الشيعة . ونحن نعرف في المجال الاول الدور الحاسم الذي اضطلع به (الشافعي) (توفي ٨٢٠) وقد جاء بالنظرية الشهيرة المتصلة باصول الفقه أو اسسه . وقد هدف إلى إنهاء المذهبية الذرائعية الشائعة بين القضاة الاوائل ليستعيض عن التقليد الحي بمفهوم نظري عن تقليد يستند إلى حديث صحيح أي إلى نص صريح مروي عن النبي ، حديث مروي باسناد جدير بالثقة . وعلى هذا النحو أصبح الحديث النبوي مصدراً ثانياً للشرع بعد القرآن . وقد حدّد (الشافعي) في ارتكاسه على اعتساف الرأي الشخصي ينبوعين آخرين هما : إجماع الأمة والقياس .

أما التجلي الثاني للمذهب السني في القرن التاسع فقد تمثل في إقامة مجموعات الاحاديث النبوية « الصحيحة » . وقد أثار الرقي بالحديث إلى درجة مصدر من مصادر الشريعة حماسة « طلب العلم » كما كانوا

يقولون . وصار الباحثون يجوبون الاقطار الاسلامية لسؤال الرواة عن حديث صحيح . ومس المجموعات التي نجحت في فرض داتها « صحيح » (البخاري) (توفي ٨٧٠) ، و (مسلم) (توفي٨٧٥)، وإلى درجة اقل سند (ابن باجة) (توفي ٨٨٦) و(أبي دؤاد) (توفي ٨٨٨) و (النسّائي) (توفي ٩١٥) . وهذه المجموعات ، شأنها شأن مجموعتي (مالك) و (ابن حنبل) ، تتسم بمقصد حقوقي واحلاقي .

أضف إلى ذلك أن لاهل السنة كتبهم في التاريخ والتفسير وعلم الكلام . ولنذكر في المجالين الأولين الأثار الضخمة التي لما تدرس بعد دراسة وافية اثار (الطبري) (توفي ٩٢٣) ، وهو يوضح كل الايضاح نمط المعرفة التي تميز فترة التشكل : اما في مجال علم الكلام فإن (الاشعري) هو الذي حقق التأثير الاكثر استمراراً بالرغم من معارضة الحنابلة .

وبازاء هذا النشاط عمل الشيعة أيضاً في منحى توحيدهم المذهبي . ولكنهم ، بالرغم من ذلك ، لن ينهضوا باقامة آثار ضخمة ينبثق منها كل فكر سليم إلا بعد شيء من التأخر بالنسبة لاهل السنّة .

وفي القرن التاسع ظلت المعارضة الشيعية ناشطة ولكنها كانت مجزأة محرومة من النجاح السياسي الحاسم . ولن تظهر الاسماعيلية في تونس إلا بعد سنة (٩٠٩)، والزيدية ظلوا يقتصرون على جنوب بحر قزيون واليمن ، ومرت الامامية بأزمة سنة (٨٧٤) عند اختفاء الامام الاخير . وسنتحدث عن هذه الجماعات الثلاث في الفصل

القادم ، لان ازدهارها السياسي والثقافي سيقع اعتباراً من القرن العاشر . وبالرغم من ذلك ، لننتبه سلفاً إلى جهة المفكر النظري الزيدي (يحي بن حسن الهادي) (توفي ٩١١) : وقد حاول (النوبختي) (توفي ٩٢٢) وقف تشتت الأمامية حين أعلن قواعد تعاقب الأئمة وصفاتهم المميزة ، وقدمت مؤلفات (الكليني) (توفي ٩٣٩) ، شأنها شأن مؤلفات (البخاري) و (مسلم) ، إلى الامامية مجموعاً يضم آلاف الاحاديث (الصحيحة » (انظر هنري كوربان : الاسلام الايراني).

إن جلّ المؤلفين الملمع اليهم في هذا الفصل ظلوا يقبلون الشكل الشفهي للمعرفة ، حتى عندما يرضخون هم أنفسهم لضغط التدوين . ويظل « التأليف » في جميع المؤلفات حتى مؤلفات (الطبري) و (الكليني) ، يظل بالدرجة الاولى جمع شهادات شفهية مع الاضطرار لذكر المروي عنهم في كل « نص »وسيقوم التجديد في الفكر المدرسي ، بوجه الدقة ، على اغفال سلسلة الاسناد ونحو كتابة منهجية . وعلى هذا فإن الامر يتناول نمطين من أنماط التفكير : ولا يعني الانتقال من احدها الى الآخر إنه بالضرورة تقدم كما يحسب أنصار تاريخ الفكر ذي النزعة الخطية والوضعية . ونحن نلفت الانتباه الى هذه المشكلة الرئيسية بدون أن نستطيع أن نخصها هنا بما تستحق من دراسة تفصيلية .

الفصل الثالث

الفكر المدرسي

إن الموقف المدرسي الماثل في البحث عن نماذج وينابيع وحي في ماض ممجّد هو إحدى سمات الفكر العربي المميزة . وقد رأينا قبل هنيهة كيف اتجه ، منذ مرحلة التشكل ، مفكرون وكتّاب نحو العصر القديم العربي ، والايراني ، والاغريقي ، لبناء مجال ثقافي جديد باللغة العربية . وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف اسطوري : إن الانموذج الذي لا يضاهي والذي يجب تعميمه والمضي شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبي .

وقد تطور الموقف المدرسي بدءً من (٩٠٠ ـ ٩٥٠) في منحى امتياز ممنوح باطراد للمدرسيين العرب المسلمين. وستظل ايران والاغريق ماثلتين ولكن عبر وسطاء مستعربين. وسيصار إلى دراسة آثار معينة في المؤسسات التعليمية المتزايد عددها دراسة منتظمة : وهذا مايقودبالتدريج الى الانتقال من فكر حي يختار نماذجه ويحافظ على

اتصال بالواقع الى فكر كلامي (سكولاستيك) . وعلى هذا النحو تنشأ بين القرنين العاشر والثالث عشر أنواع من النزعات الانسانية العربية لن يقف سحرها الآسر وسلطانها حتى يومنا الحالي .

ولما كان من المتعذر أن نرتاد مجالاً كثيفاً معقداً شاقاً كهذا المجال ارتياداً تاماً ، فإننا سنكتفي هنا بالالماع الى نقاط ثلاث هي :

١ ـ السمات العامة للفكر المدرسي .
٢ ـ منظومة المعرفة المشتركة .
٣ ـ الصيغ الرئيسية والمدارس .

١ ـ السمات العامة

ترتبط سمات الفكر المدرسي بالشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعالم الاسلامي خلال هذه الحقبة . فلنذكر بايجاز المعطيات الرئيسية .

من الناحية السياسية ، استمرت المنافسة بين اسلام يطالب بالشرعية ويستغل ازدياد التذمر (ثورة الزنج سنة ٨٦٩ مثلاً ، نزعة الاستقلال الذاتي في الاقاليم) وبين اسلام رسمي ، استمرت خلال القرن التاسع كله . وقد انتهت سنة (٩٤٥) إلى القضاء على صعيد الفعل ـ لا على صعيد الحق ـ على الخلافة العباسية بسيطرة الاسرة البويهية الايرانية الاصل وذات النزعة الزيدية . ونجم عن استيلاء الامراء الدين لا يربطهم أي رباط باسرة النبي على السلطة في بغداد ، نجم عنه بعض الانحسار في السلطة السياسية . وحدثت في الوقت

ذاته لا مركزية في الحياة السياسية والثقافية بنتيجة تقسيم إيران الغربية والعراق بين ثلاثة اخوة بويهيين .

ومن ناحية اخرى ، بسطت الشيعة الاسماعيلية سلطانها على افريقية[1] (٩٠٩ ـ ٩٧٢) ثم على مصر (٩٧٢ ـ ١١٧١) . واذ ذاك غدا الاسلام الرسمي في موقع المعارضة في حين أن الاسلام السني ، بدوره ، وقف موقف الدفاع عن نفسه ، ولا سيما في بغداد ، حيث اشتهر الحنابلة كثيراً . ولكن ظهور السلاجقة (١٠٣٨ ـ ١١٩٤) أنعش المذهب السني .

ومن الناحية الاجتماعية اتسعت الهوة بين ارستقراطية الارض والبرجوازية التجارية والفئات الحاكمة (كتّاب ، أي وكلاء الادارة المركزية ، موظفو سلك القضاء ، قادة الجيش الذي يزداد الحافاً) ، من جهة اولى ، والطبقات البرجوازية (الحرفيون الصغار في المدن ، الفلاحون الذين تتضاءل أملاكهم باطراد من جراء نظام الاقطاع أي الهبات) والطبقات الخطرة (العيارون) والبدو ، من جهة اخرى . ويتجلى ذلك في الادب وفي الفكر بتعارض دائم بين النخبة ، أي (الخاصة) ، المرهفة المثقفة المهيأة للتفكير والتأمل ، وبين السواد او (العامة) ، وهي مصدر الاخطار والفوضى ومصيرها الجهل. إن الكتّاب والملاك الكبار ، وقد أثروا بالتجارة والمزارعة والهبات

---

(١) وحدة جغرافية سياسية تشمل كل الجزء الشرقي من المغرب ولكن تخومها الدقيقة كانت تتغير تبع الطوارىء السياسية .

والامتيازات ، والجيش بما ينطوي عليه من منازعات بين الاتراك والديلم ، ورجال القضاء والفقهاء ، كل أولئك يؤلفون القوى الرئيسية التي تؤثر على انحاء شتى في مصير السلطة المركزية وفي الثقافة .

ومن الناحية الاقتصادية ، يتابع العالم الاسلامي نموه حتى القرن الحادي عشر عندما تدفق الاتراك السلاجقة على الشرق الأدنى ، ورحل البدو الهلاليون الى المغرب ، بينما تفككت أواصر الخلافة في قرطبة وانحلت إلى امارات ستكون فريسة سهلة في عملية الاسترجاع . وبالرغم من ذلك فإن أهم ظاهرة هي عودة التجار الايطاليين منذ القرن الثاني عشر . فقد قاد إزدهار اوروبة الغربية ، بنتيجة ملازمة ، قاد إلى انحطاط الحضارة العربية ـ الاسلامية ، أي إلى تدهور الحوامل الاجتماعية والمادية والتقنية للحياة الفكرية .

ومن الجائز ترجمة هذه التطورات على صعيد الفكر بالنزعات التالية :

١ ـ ازدياد التنوع والتخصص

لاحظنا سابقاً حالة عدم التمايز في المعرفة . وقد اتسعت الافاق التاريخية والجغرافية منذ القرن العاشر واصبحت اكثر دقة وألفت المباحث العقلية جملة متسقة ومتسلسلة في وجه المباحث التقليدية او الدينية . وبالرغم من الجهود الرامية إلى التكامل والتنسيق مما قام به الفلاسفة بوجه خاص (انظر الفارابي في كتابه : إحصاء العلوم ، ومحمد اركون: مساهمة . . ص ٢٢٥ وما بعد) ، فإن هذا التعارض

يحتفظ بدلالة اجتماعية وايديولوجية . إن ممارسة العلوم العقلية (المنطق ، الفيزياء ، الميتافيزياء ، الرياضيات ، علم الفلك ، الطب) تنزع إلى أن تكون وقفاً على نخبة تستظل بظل حماة كرماء مستنيرون . أما العلوم الدينية ، على العكس ، (السنّة ، والاخلاق ، واللغة والتقنيات الصوفية ، واركان الايمان ، اوعناصر علم الكلام الاساسية) ، فإنها تخاطب في المساجد ، جمهوراً أبسط واوسع . وهذه هي حال الحنابلة ، والمتصوفة ، الذين اخذوا بدءً من القرن العاشر بالتجمع في دوائر مغلقة ستصدر عنها الفرق الصوفية ، وبوجه أعم ، فرق من سيطلق المعتزلة عليهم اسم الحشوية ، وهي تسمية خصامية أطلقوها على أهل السنّة المحافظين على النصوص انطلاقاً من تأويل المتزمتين .

ومما يدل على تنوع النشاط العلمي وتخصصه منذ النصف الثاني للقرن العاشر ظهور كتاب يجمع المفردات التقنية لجميع العلوم (مفاتيح العلوم للخوارزمي) ، وظهور الكتاب الشامل للانتاج المدوّن باللغة العربية (فهرست ابن النديم) . وقد اتم (ابو جعفر الطوسي) (توفي ١٠٦٦) هذا الكتاب الاخير وهو يحتوي على كشف بالانتاج الشيعي خاصة .

٢ ـ العناية بالتنهيج والتركيب

المتصل بتقدم العقل الكلامي وضرورات النزاع المتبادل والخصومة بين المدارس . أجل ، إن مطلب الحقيقة هو الشغل الشاغل للعقول كافة ، ولكن طرق طلبها واصر ووسائل التعبير عنها قد ازدادت . ونحن نجد الباحثين في جميع فروع

المعرفة النحو ، المعاجم ، التفسير ، الحديث ، الحق ، التاريخ ، الجغرافية ، علم الكلام ، الفلسفة التي ستنبثق عنها الاحلاق والطب - نجدهم يستأنفون الاثار الاولى والمعطيات المتراكمة خلال فترة التشكل ، ثم يعيدون تكييفها مع حاجات مجتمع اكثر تعقداً ، وحاجات عقل علمي « اكثر تطلباً ، وثقافة اكثر اتساعاً . واكثر مثل دال على هذه النزعة هو بلا ريب مثل التقابل العلمي المتبادل بين (التوحيدي) و (مسكويه) في كتاب « الهوامل والشوامل » . (التوحيدي) يطرح اسئلة « الهوامل » بلهجة انتقادية وتهكم لاذع ونشدان الحقيقة الاخلاقية والدينية والعلمية ، وهذه الاسئلة التي تُركت بدون اجوبة تذكرنا باسئلة (الجاحظ) في رسالته الشهيرة « التربيع » . ولكن الحرص على الدقة المنطقية والاعلام التام والتحليل الحذر ، إنما تأتي أجوبة (مسكويه) « الشوامل » وتكشف النقاب عن تحول الفضول العلمي وعن وسائل التعبير في القرن العاشر[1] . وقد اسهم جميع المؤلفين الذين سنشير اليهم فيما بعد بتراكيبهم الخاصة في تخصصاتهم المختلفة ، اسهموا في انضاج هذه الرؤية للعالم التي تميز الحضارة العربية الاسلامية المدرسية .

٣ - رجحان كفة المفكرين

إن تعدد عواصم الامارات ، وتشكل دوائر علمية سواء

---

(١) انظر : الجاحظ ، كتاب التربيع والتدوير - ترجمة فرنسية بقلم م حداد - بريل ١٩٦٨ ، و محمد اركون : محاولة في الفكر الاسلامي - ح ب ميزونوف ولارور - ١٩٧٣ ص ٨٧ وما بعد.

بنتيجة مبادهة حماة الأدب الاغنياء ، او بالالتفاف حول سيد وضيع ولكنه مبجّل مثل (أبي سليمان المنطقي) (توفي حوالي ١٠٠٠) في بغداد ، كان يشجع على تحسن وضع رجال الفكر من الناحية السياسية ـ الاقتصادية أجل ، إننا لا نستطيع الكلام على وجود طبقة متجانسة تؤلف بينهم نفس الحاجات ، وايديولوجية مشتركة ولكن جميع الحكام كانوا يصيبون إلى الافادة من تعاليمهم وبراعتهم (وخاصة الاطباء) ودعمهم . وقد بلغ بهم الامر أن تنافسوا على الشعراء الذين نهض مدحهم وهجاؤهم حلال رمن طويل بوظيفة الصحافة ذات الرأي في أيامنا . وقد اصبحوا هم من ندمائهم (كمسكويه) أو اصبحوا وزراء مثل (ابن سينا) ، أو قضاة كباراً مثل (عبد الجبار) و (ابن رشد)، الخ .

لقد كانت طرر اكتساب المعرفة ـ أخذ مباشر عن اساتذة مرموقين ، ولكن ايضاً تعلم غير مباشر بطريق الاتصال بين اشخاص من مختلف الاصول الاجتماعية ـ الثقافية ، في الامكنة العامة ، المساجد ، الحوانيت حيث تستمر تقاليد الروايات الشفهية ، كانت تتيح لاكثر الناس صفة الرقي إلى مستوى معين من الثقافة . وبالرغم من ذلك فإن الحاجة الداعية للفوز بيد محسن كانت تحدّ من حريه التصور والنقد ، بدليل استثناء عبقري هو (التوحيدي) (توفي ١٠١٤) .

فإذا نظرنا من زاوية النشاط الفكري المحض وجدنا أن رواد الافكار الجديدة حقاً طلوا ندرة . وكان الدور الاعظم اهمية هو دور

البارعين الذين يجيدون التشكلات ويدعمون في صفوف جمهور عريض مواقف المباحث التي يتنازع حولها علم الكلام والفلسفة . ثم هناك أيضاً المحافظون الناشرون الذين يديعون تعاليم كل مدرسة قائمة . إنهم المسؤولون عن تحول البحث الذي بدأه المعلمون ـ المؤسسون إلى ايديولوجيا نضال وكفاح .

٤ ـ اتساع دائرة المنطق العربي

ولقد لفتت فتوحات الفكر المدرسي ولا سيما في مجال الفلسفة والعلم ، نظر الغرب اللاتيني منذ القرن الثاني عشر ، أي تماما منذ أن بدأت تظهر إمارات التوقف ، بل الانقطاع في الجانب العربي . ذلك أن آثار (الرازي) و (ابن سينا) و (الغزالي) و (ابن رشد) . . . صارت مترجمة ومدروسة ومناقشة اشد المناقشة . ومن الجانب الايراني ، جابه الفكر العربي ، بازدهار الروحانيين الشيعة ، نمواً يقابل السمو الذي لقيه من الغرب . وهذا التمييز ، في الاتجاه المزدوج ، اتجاه الخيالي والعقلي ، يشهد على احتمالات فكر كان وثوبه الغازي قد ترتب بنتيجة نقائض تاريخية بدأ الباحثون يعرفونها . وبالرغم من ذلك علينا أن نشير إلى أن الفكر المدرسي ، شأنه شأن كل بناء فكري ناجز ، قد انتج شيئاً لا يتناوله الفكر كلما مضى في تنظيم المجال الخاص ، مما يتناوله الفكر ، وذلك بمختزلات وبأساليب محدودة بالضرورة . فعلم الكلام ، مثلاً ، قد أحكم خطة جدال اكثر من تشييده بنية كشف تتوخى التنقيب العلمي المفتوح : وقد نجم عن ذلك مجال وسيع لما يزل بمنأى عن تناول الدارسين في الفكر العربي الحديث .

٢ ـ منظومة المعرفة المشتركة

إن على تكاثر الفرق والمدارس الا يحجب عن أنظارنا وجود متكأ فكري وثقافي مشترك بين جميع العقول التي اسهمت في انضاج الفكر المدرسي . وفي وسعنا ان نطلق على ذلك عبارة المكان العقلي لهذا الفكر . ولا مندوحة من ان نرسم ، ولو بسرعة ، تخوم هذا المكان لنوضح على نحو أفضل فيما بعد نقاط الاستمرار والانقطاع في تاريخ الفكر العربي .

إننا سنلمع إلى الاطر الاساسية وآفاق الادب ، ثم إلى بعض التوترات التي تقوّم منظومة المعرفة .

١ ـ اطر « الأدب » وآفاقه وطرائقه

الأدب هو جملة المعارف غير الدينية التي يمكن أن يستخدمها مباشرة الانسان الحضري المثقف في ميدان المعرفة والاخلاق والجمال . وهو أيضاً جملة الكتابات التي تؤلف هذه المعلومات وتذيعها . وقد كان الادب في القرن العاشر يفيض إلى حد كبير عن الحقل الذي يغطيه اليوم مفهوم الادب ، لانه كان يشمل الثقافة اللغوية والتاريخية والجغرافية والعلمية والفلسفية . وبالاجمال ، الادب تعبير عن الحضارة العربية ـ الاسلامية التي ادركت نضجها في المدن الكبرى . وقد بلغ من اهميتها أن اكتسبها ، ومارسها ، حتى المتخصصون في المعرفة الدينية (المحدّثون ، المتكلمون ، الفقهاء) وبالادب تحولت تخوم ما يستطيع الفكر أن يتناوله وما لا يستطيع . فقد طغت نزعة ترمي إلى العلمانية والى العقلانية وإلى الواقعية على قطاعات عديدة ، ولا سيما من جراء

انتشار أدب فلسفي منذ عام (٩٥٠) (انظر اركون ، مساهمة ، ص ١٩٥ وما بعد) .

وعلى هذا يصح أن نبحث في حقل الادب عن الاطر المكانية ـ الزمانية وعن الآفاق الجمالية ـ الاخلاقية وعن طرائق التأليف المشتركة في الفكر العربي .

إن ضروب تقدم المعلومات التاريخية والجغرافية تتيح لنا إدراكاً كمياً ووضعياً للمكان والزمان ، ولكن ضمن ادراك كيفي شامل . ولما كان العالم بأسره من خلق الهي ، فإنه بالضرورة جميل ومنتظم انتظاماً كاملا : وقد جهد أوائل الجغرافيين والرياضيين وعلماء الفلك من أمثال (محمد الخوارزمي) (توفي ٨٤٦) ، و (الفرغـاني) (توفي بعد ٨٦١) و (ابي معشر) (توفي ٨٨٦) ، و (ابن رسته) (توفي بعد ٩٠٣) الخ ، جهدوا لترجمة ذلك برفد تعاليم العلم الاغريقي . ومن الناحية الجغرافية ، تقسم الارض الى « دار الاسـلام » و « دار الحرب » : مكان جغرافي ـ سياسي مسلم (مملكة) أحسن ارتياده وتقسيمه إلى عشرين مقاطعة (انظر : اندره ميكل : جغرافية) ومكان غريب سيبقى دائماً مجهولاً أو معلوماً إلى حد قليل . وبانتشار الادب الفلسفي التحم منظور الكون الاغريقي بادراك « عجائب الخلق » كما يقدمها القرآن . وثمة تشاكل في البنية بين العالم انساناً كبيراً والانسان عالماً صغيراً : وانما الانسان الانساني حقاً هو الذي يحقق بين ملكاته (العقلية والغضبية والشهوية) عين التوازن وعلاقات التناسب والعدل ذاتها كما هي في حياة الكائنات

السماوية. وان مفاهيم العدل الكوني الغنية، والترتيب الصاعد / الهابط للكائنات (من الواحد ـ الكائن الاول ـ المحرك الاول ، المبدع[1] ، إلى العناصر البسيطة مروراً بالانسان ، وهو الكائن المتوسط الذي يقع على السلّم الوجودي في رتبة تتبع سلّم التوازنات : الاخـلاط ، الملكات ، الاقـاليم ، النجوم) . إن الاخلاق والسياسة والمعرفة الميتافيزيائية تتعلق على هذا المنوال ، بالفيزيولوجيا وبالجغرافية وبعلم النجوم البيولوجي . وإن ادراك شعوب « المعمورة » يتميز بهذه الافكار : إن أحسن الشعوب اتزاناً هي شعوب المناطق المتوسطة ـ بين الشمال والجنوب .

ولا يبدأ الزمان الخطي الذي يعتنقه تاريخ الحوادث بأن يفرض ذاته إلا عند ظهور نوع تاريخي تمثله الحوليات حيث يشير تاريخ الهجرة ـ ٦٢٢ ميلادية ـ إلى حد فاصل بين زمن غامض غير دقيـق يتسع للالماعات الاسطورية والروايات الروحية اللازمنية ، وبين زمن ذي حوادث ينزع قياسه إلى أن يصبح اكثر دقة كلما اشتد اوار المناقشات السياسية ـ الدينية . وبالرغم من ذلك فإن هذا الزمن في التـاريخ المشخص ، والـزمن الوضعي الـذي يقيس الحـركـة (المسافات ، زمن الصنع ، زمن البائع ، الخ) ، إنهما كليهما لا يستطيعان القضاء على ترجيح الزمن الاسطوري (اصل الاشياء ،

---

(١) يتناول الفكر بتحديدات مختلفة مفهوماً واحداً هو الله ويحدّد بذلك ما لا يمكن أن يتناوله ، ما هو غير الهي

أصل العالم ، اصل الكائنات) ، الزمن الدائري (شعائر الاعمال الجمعية ، ترقب المهدي ، استئناف الامل دورياً بالاعياد ، شعائر الابتهال ، وهي بالرغم من ذلك تترصع على نحو مطرد في الزمن العبادي في الاسلام الرسمي) ، المكان ـ الزمان المقدس للصلاة والصوم والحج .

إن رجحان المكان ـ الزمان الاسطوري والمقدس ، على هذا النحو ، يساعدنا على تخفيف الفوارق بين المتعارضات التي ألف الباحثون الاشارة اليها بين انصار العلوم المسماة عقلية وبين المتخصصين في المعرفة الدينية واعتبارها فوارق سطحية . فالطرفان القصويان في هذا التقابل هم الفلاسفة والمسلمون المتزمتون (الحنابلة) . بل إن هؤلاء المتزمتين انفسهم يحتفظون بالرغم من ذلك بمنطقة مشتركة يسودها استعمال العقل استعمالاً اسطورياً .

وهذا ما يدل عليه فحص الافق الاخلاقي للفكر المدرسي . ولا يسعنا هنا إلا ان نحيل على الفكرة الغنية ، فكرة الانسان الكامل بصفاته البارزة الفلسفية (الحكيم) والصوفية (العارف الذي بلغ مرتبة الاتحاد بالله) والسياسية (الحاكم الفيلسوف ـ الامام المعصوم) ، والفردية (الصديق ، الرفيق المثالي) ، والثقافية (الاديب ـ الانسان الشريف بمعنى عصر الانوار) ، والعصرية (المرهف ، الظريف) . وكل صفة من هذه الصفات البارزة تمثلها جماعة من الجماعات الاجتماعية ولها اشكال تعبيرية موائمة ، ولكنها تفترض مصادرة ضمنية واحدة هي المصادرة القائلة بوجود كائن انساني قادر باشتداد ارادته وعبادة الجلاء (وهي الفكرة المشتركة عن

الانسان « العاقل ») على السير في درب الكمال « ليتشبه بالله»، بل لكي يتوحد بهويته . وهكذا نجد بالرغم من تنوع العبارات اسطورية واحدة عن الادارة التي تدفع الى تحقيق (أنا) مثالية بالرجوع إلى أشكال رمزية (النبي، الائمة، الحكماء، الخ) . إن وثبة واحدة بذاتها هي التي تحفز الضمائر المتأثرة بالحادث القرآني او بمقال الفلسفة نحو (كمال) يعتبر على انه الشرط اللازب للخلاص الفردي ، أي للسعادة السرمدية. وهذا ما يتضمن مصادرة القول بحياة آخرة وراء المكان ـ الزمان الواه الذي تجري فيه الحياة الدنيا ، ومصادرة خلود الروح ، بل الجسد، ومصادرة تحقق اليقين الذي يُدرك منذ الحياة الدنيا إلى حد كبير أو صغير ، يدركه « الاولياء المقرّبون». ومن الجلي أن التطلع إلى مثل هذا الخلاص يجد تعبيراً عنه في لغة مؤثرة تهز فيما وراء المضمون الاخلاقي البسيط ، يهزّ أعماق المشاعر النفسية لدى القارىء او السامع : إنها مشاعر جمالية من حيث اطراء « الفضائل الجميلة » ، ومشاعر عاطفية ، بل غرامية ، بالالماع إلى الوصال مع الموضوع المحبوب .

ونحن نجد سلفاً صلة الجميل بالخير، وبالحق ، على أنها صلة ثابتة بوضوح في القرآن، وهي لذلك تؤلف أساس عقيدة القول باعجاز لغة القران . وقد اسهم استغلال هذه العقيدة في النقد الادبي (انظر : الباتلاني ، توفي ١٠١٣) ، اسهم في ذيوع الخط المثالي للغة الجمالية ـ الاخلاقية إلى جانب انتشار كتب المنتخبات .

ونحن سنختار من جميع طرائق الانشاء التي تميز الانواع الادبية

طريقة مشتركة بينها جميعاً وهي بهذا الاعتبار تحيل إلى اتجاه حاضر في العقول كافة : أعني طريقة الاستشهاد . وإن أهميتها تظهر، أول ما تظهر، بكثرة كتب المنتحبات والمجموعات منذ القرن التاسع . فالى مجموعات الاحاديث التي تضم طوائف من الاستشهادات المنسوبة إلى النبي ، توجد في الواقع مجموعات اخرى ضخمة تحتوي على أجمل النصوص العربية وأكثرها دلالة من طراز « البيان والتبيين » (للجاحظ) و « عيون الاخبار » (لابن قتيبة « والمؤلفات الرئيسية (للتوحيدي) ، و « الحكمة الخالدة » (لمسكويه) ، الخ .

إلا ان عادة الاستشهاد تدل لدى الفلاسفة ولدى المتخصصين في المعرفة الدينية على استمرار مسعى اسطوري نموذجي . ذلك أن الحقيقة قد قبلت وعاشها الاقدمون ـ الحكماء ، الانبياء ، الصحابة ، الائمة ، المعلمون ـ المؤسسون ؛ وان طريقة الاستشهاد تعيد حضورهم حالياً في الضمائر بصرف النظر عن المعطيات الخاصة بالقرائن التاريخية . وعلى هذا النحو يتضح تقارب ضروب الحكمة الهندية والايرانية والاغريقية والعربية والاسلامية واليهودية ـ المسيحية في جملة من الاقوال والوصايا الروحية والروايات والمجازات التي تحفظ حقيقة سرمدية . إن الاستشهاد الممتاز الذي يقدم الدليل الدامغ في منطق ذي حدين ، هو المنطق الذي يميز الفكر العربي ، اكثر ما يميز ، هذا الاستشهاد هو الاستشهاد بذكر آيات قرآنية وأحاديث ولكنه ، بالرغم من ذلك ، ليس سوى حالة متميزة من موقف ثابت عام .

٢ ـ ضروب الاشتداد التربوية في الفكر المدرسي

لقد اصطدم الفكر العربي في سعيه وراء المعنى وصياغته صياغة موائمة ، اصطدم بصعاب اعربت عنها اعراباً مناسباً إلى حد كبير أو صغير أزواج من المفاهيم المتقابلة مى طراز : العقل/ الشريعة ، العقل/ الوحي ، المعرفة العقلية/ المعرفة النقلية ، المنطق الصوري/ المنطق النحوي ومنطق المعاني ، المعنى الباطن/ المعنى الظاهر ، الاسس/ التطبيقات ، مسعى البحث الشخصي/ نسخ ، الروحي/ الزمني ، التحديد/ التكرار ، الخ[١] .

وإن جميع هده الازواج المتقابلة التي لا نستطيع تحليلها على الوجه المناسب تنحل في الواقع إلى وضع تفسير مذهبي أساسي وإلى توترات سوسيولوجية .

الوضع التفسيري المذهبي يتألف من مفهوم الوحي الذي يرجع على صعيد الواقع إلى مجموعتين من النصوص المقدسة : القرآن والحديث النبوي وهو امتداده . وقد وجد الفكر العربي نفسه بصورة متزايدة سجين المصادرة التالية : إن الحقيقة القصوى ، الخالدة

---

(١) إننا نحجم بأسف عن تقديم المفردات العربية المقابلة لهذه المفاهيم ـ المفاتيح وبالرغم من ذلك فلا بد من الاستناد إلى الالفاظ الاصلية من أجل تحليل معمق لمقولات الفكر العربي .

والشاملة ، ماثلة في القرآن الذي كان كلاماً تم نصاً . وإن بلوغ هذه الحقيقة يشترط إذن تقنيات فك الغاز نصٍ تكسر مفاتيحه . أترانا مرغمين على الرضوخ لضوابط النحو والمعنى والاسلوب الخاصة باللغة العربية ؟ ولكن هذه اللغة ، كما رأينا ، سرعان ما أخضعت لعمل تنهيج وتقنية مطردين من جراء فرض منطق اليونان وبلاغتهم مختزلاتها . ويكفي أن نحيل بهذه المناسبة على المناقشة الشهيرة بين المنطقي (متّى بن يونس) (توفي ٩٤٠) وبين النحوي (السيرافي) (توفي ٩٧٩) . وإن المنافسة التي اسيئت السيطرة عليها بين مقولات الفكر الاغريقية وبين علم المعاني العربية تقود الى جملة من الصفات والشروح غير الموائمة .

وقد بدت الطريقة الرمزية على أنها امكان تجاوز التفسير ذي النزعة الادبية والفهم ذي النزعة التصورية القاسية معاً . وقوام الطريقة الرمزية رجوع إلى الاصل **بالتأويل** ، أي رجوع إلى حقيقة عميقة مكتومة مموهة وغير صريحة . وقد وجد الدرب الذي اختطه (جعفر الصادق) من يسير فيه بين مفكري الشيعة من أمثال (الكليني) و (ابن بابويه) و (الشيخ المفيد) (توفي ١٠٢٢) و (فضل الطبرسي) (توفي ١١٥٧) . . لنفهم تماماً أن التوتر الشيعي / السني المشار اليه هنا بالازواج المتقابلة : تفسير/ تفسير مذهبي ، معنى ظاهر / معنى باطن ، كلمة/ رمز ، قانون الشريعة/ حقيقة عميقة[1] .

---

(١)انظر الهامش السابق

هذا التوتر هو من طبيعة ابستمولوجية، طبيعة البحث عن اليقين في المعرفة ، وليس من طبيعة « اسلامية » بالمعنى الضيق : إنه يتناول عين الصعاب التي تعترض سبيل البحوث اللغوية والمباحث الدلالية المعاصرة ، وقد نهض الفكر العربي بتجربتها تجربة دالة لانه جابه كما جابه الفكر اليهودي المسيحي وضع تفسير مذهبي . وإن اعادة فحص هذه التجربة في ضوء علم اللغويات وفلسفة اللغة الحديثين يساعدنا على رسم التخوم الابستمولوجية الحقيقية التي تفصل ازواج التقابل الكلامية المشار اليها سابقاً : إن الفكر ظل حياً ، واللغة ازدادت غنى إبان فترة التشكل طالما ظل الفكر متصلاً بالواقع ، ولكن الاستقراء المنطلق من لغة مغلقة ومسهبة ما لبث ان حل محل الاتصال بالواقع شيئاً بعد شيء تبع تكاثر النصوص المذهبية المنهجية .

وهـذا التطور المـذهبي بالمعنى الصحيـح شرط اشتـدادات سوسيولوجية مثلما هي تابعة له . ذلك أن التعارض السني/ الشيعي يظهر هنا في أتم دلالته . وعندما سينفصل الاسلام الايراني (شيعة) عن الاسلام العربي (سنّة) ، فان الفكر سيفقد حافره الاجتماعي الثقافي الاساسي . ولكن المقاومة الآخذة بالتصلب باطراد ضد كل تجديد لا يستند في أساسه الى منظومة العقائد واللاعقائد (الاصول) التي يمارسها « العلماء » تنم سلفاً في تلك الحقبة عن رفض النظر بعين الاعتبار إلى التاريخ وإلى مطلب آخر ملازم له وهو مطلب رقابة ممكنة دوماً تجري على التغير باعتماد نصوص ـ ينابيع ـ نماذج توصف

تعاليمها بانها لا تنضب ، بالرغم من أنها محدودة العدد . وهذا هو الموقف الشهير الاصلاحي الذي ظهر منذ وفاة النبي وظل حياً حتى في القرن العشرين . وكلما اشتد ضغط التاريخ (كما في عصر الغزالي مع الاسماعيلية والصليبيين ، أو عصر الافغاني عبره مع الهجمة الامبريالية الغربية) ازداد البون بين الدين والدنيا ، واصبح بذلك تدخل المصلح الذي سيرمي جهده الفكري إلى اعادة التجانس إلى المكان ـ الزمان الديني حيث يستطيع المؤمنون الرجوع إلى استخدام مبادىء تمييز المعنى عن اللامعنى ، الخير والشر ، الصواب والخطأ ، . . . في حياتهم . وفي هذا المنظور ، لا يقوم التقليد على محاكاة حرفية (إنه سيصبح كذلك لاسباب فكرية واجتماعية بعد القرن الثالث عشر).

إن اشتداد الضمير غير المجزّأ (=جهد العقل الذي يرفده مقابلة الايمان) لانقاذ الشروط النظرية لاحياء التعاليم الصحيحة للرسالة الالهية والرجوع اليها . ويبقى أن هذا الجهد قد عمل على استمرار الرؤ ية الاسطورية على حساب معرفة وضعية بالانسان وبالتاريخ . إن تأمل الندوات الثابتة (الله ، الروح ، العقل ، العدل ، الحق ، الخ). و سيطرة المذهل قد تفوق دوماً على الملاحظة الشخصية وعلى التجريب ، هذا العيان الذي ابرزته بعض العقول « العلمية » في القرنين العاشر والحادي عشر بوجه خاص .

٣ - المدارس والافكار

إن مفهوم المدرسة قد سيطر في بنية كتب الفِرق التي تكاثرت بالفعل خلال الفترة المدرسية . وهذا الادب مسؤول عن الرؤية التقليدية التي تقيم معارضة عقائدية بين جماعة « سنية » مخلصة «للاسلام الحقيقي » وبين « الفرق الناجية». وهذا يعني ان مؤرخي الفرق يتابعون هدفاً أيديولوجياً وهم يتدرعون بكتابة تاريخ الديانات والمذاهب . ولم يدرك الفكر الاسلامي المعاصر بعد كل ما ينطوي عليه هذا التمييز . ولذا فإننا سنستمر في ترجيح كفة المطلب الانتقادي على مجرد ذكر الاسماء .

ولكي نجاوز الاعتساف الكلامي لدى الاقدمين[1] ، فنحن سنعتنق هنا معيار تصنيف ابستمولوجي . ذلك أن جميع فئات العقول قد اضطرت إلى أن تكوّن لذاتها ، بصورة ضمنية أو علنية ، نظرية معرفة . ولما كان ادراك الحقيقة وابلاغها لا يمثل الهدف المشترك للمسلمين وحدهم بل لليهود - المسيحيين أيضاً ، لذا وجب تحديد القيمة المقارنة للعقل وللوحي باعتبارهما ينبوع المعرفة الصحيحة وضمانها . وقد رأينا كيف جعلت صدمة الفكر اليوناني النهوض بهذا التعريف من أكثر الامور الحافاً وحتمية .

---

(١) انظر هنري لاوست : تصنيف الفرق في كتاب الفرق للبغدادي - في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٦١

وبهذا الاعتبار ، يمكن تحديد سلّم اوضاع على محور ذي اتجاه مزدوج شطر موقف نقلي من جهة ، وتطلع عقلي من جهة اخرى . وسنرى أن الامر خلال الفترة المدرسية كلها هو أمر قطبية مزدوجة وليس أمر افتراق تام بين « عقل محض » ونزعة تقليدية عمياء . إن النقل والعقل حاضران في جميع الاثار ، ولكن بمقادير وآفاق مختلفة . ومن النافع اذا شئنا فهم هذا الوضع أن نشير بايجاز إلى نمط « العقل » الذي يتدخل سلفاً في القرآن ، ثم نقترح تصنيف المدارس بحسب المنزلة الفعلية التي تخص بها العقل في نظم عقد الاشكاليات والبحث عن حلولها .

١ ـ مفهوم العقل في القرآن[1]

إن كلمة واحدة هي كلمة العقل تدل في اللغة العربية على ثلاثة مفاهيم متباينة : العقل ، العقل النظري او الناظم ، والعقل العملي او المنظوم . وهذه الكلمة لا تتدخل على هذا النحو في القرآن حيث نكشف ، بالمقابل ، عن تسعة واربعين استعمالاً لفعل (عَقَل) . فهذا يعني إذن فاعليته ولا يدل على ملكة محددة . ومن الجلي أن هذه الفاعلية يُعرب عنها في افعال ضمن جمل من بنية مماثلة . مثال ذلك : ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾(١٦/ ١١ وغيرها) ، ﴿ إن في ذلك

---

(١) انظر محمد اركون : هل نستطيع الكلام على المدهش في القرآن ـ المصدر المذكور ،

لآية لقوم يسمعون ﴾ (١٦ / ٦٥) ﴿ إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾ (٦/ ٩٩) ، ﴿ إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ﴾ (١٦/ ١٣) ، ﴿ قد فصلنا الآيات لقوم يتفقهون ﴾ (٦/ ٩٩) الخ .

إن استعمال الافعال الثلاثة المختلفة في قرينة واحدة (السورة ١٦ الآيات ١١ ، ١٢ ، ١٣) يدل على ان (عَقَل) تشير إلى فاعلية غير مجزّأة تستخدم نشاط الاذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرف والاستبطان والنفاذ . وهو يشير إلى سبيل تيقظ واقامة بنية ضمير نفسي تام الاشتداد يتطلع إلى ادراك حقيقة سابقة له ، أساس انتولوجي بدونه يتعذر فهم حاضر الانسان والعالم .

وهذا النداء لممارسة محاثية لجميع قوى الفكر يلقي ما يدعمه في طرح موضوع الكائن الانساني على انه كائن تضاد إنه كائن ضعيف (٦/ ٢٨)[1] ، ظلوم (١٤ / ٣٤)[2] ، متقلب ، جاحد ، عجول في المحنة ، ناكر (في أمكنة كثيرة) . ولكنه أيضاً « خليفة الله في الارض » ، وله يخضع الكون كله ، بما في ذلك الملائكة (٢ / ٣٠)[3] ، مستودع الايمان وهو أساس كل علاقات الله -

---

(١) ﴿ وخلق الانسان ضعيفاً ﴾ (المترجم) .

(٢) ﴿ ان الانسان لظلوم كفار ﴾ (المترجم)

(٣) ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال : إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (المترجم) .

الانسان ، الانسان ـ الله ، على أساس معرفة متبادلة . إن قطبي واقع واحد ـ الانسان مادة وروح ، مخلوق من صلصال محض ومآله أن يرجع إلى تراب ، قادر بالرغم من ذلك على المشاركة في الاشياء الالهية ـ هذان القطبان موضوعان بالحاح تحت نظر الفكر والقلب : قدرتان لا تفترقان على الادراك والتفهم المباشر والمشاركة العاطفية الشديدة .

يتضح إذن أن ثمة مجالاً لقيام نظرات متوسعة متعارضة بحسب الالحاح إما على أدراك حسي ليقين إيماني ، أو على تفهم حقيقة يبرهن عليها بالعقل الكلامي . وسنرى كيف حدث هذا التطور المزدوج بتأثير العوامل الاجتماعية ـ الثقافية الملمع اليها سابقاً وتأثير ضرورة نفسية ـ لغوية . ونحن نعلم أن (افلاطون) يرى أن المعنى علاقة طبيعية ثابتة وضرورية بين الاسماء والمسميات : « إن معرفة الاسماء هي معرفة الاشياء » (اقراطيل) . أما (ارسطو) ، على العكس ، فانه يرى أن الانسان يدرك الاشياء ثم يطلق عليها اسماء تعسفية : وعلى هذا فان المعنى علاقة تعسفية . وقد اعاد النحاة العرب والكلاميون إلى هذا التعارض اشتداده ـ لاننا نقرأ في القرآن ـ كما في سفر التكوين (٢ / ١٩ ـ ٢٠)[1] « وعلم آدم الاسماء كلها »

---

(١) « وجبل الرب الاله من الارض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فاحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها . فدعا آدم باسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية » (المترجم)

(٣١/٢) . ولذا نتساءل هل الكلام مؤسسة الهية أم هي مواضعة

٢ ـ الموقف التقليدي

إن قوام هذا الموقف يتمثل في تأكيد رجحان النقل على العقل من الناحية الطرائقية وناحية التقدم الابستمولوجي. فالنقل هو جملة الاقوال والافعال التي بها أعرب النبي والاتقياء القدامى (ولا سيما الصحابة في نظر السنّة والائمة في نظر الشيعة)عن المعطى القرآني المنزل . إن النقل الذي نشأ على هذا النحو لا يزال حياً ما دام يعرب بالكلام وبالطقوس عن المؤسسات (وهي النعوت الشرعية للقانون الديني) ، ويعرب بالاعمال الاخلاقية عن التدابير التي ارادها الله لعباده .

وهذا التعريف ، في صورته العامةجداً ،يتيح احتواء جميع المدارس و« الفرق » الاسلامية ، باستثناء « الفلاسفة » والمعتزلة ، مع بعض الاحتياط . وهذا لا يعني أن هاتين الجماعتين الاخيرتين ترفضان النقل الحي ، ولكنهما تعلنان الرجحان الطرائقي واولية العقل الابستمولوجية. وسنرى أن نمط العقل المستَخدم ، ولا سيما في الافلاطونية ـ الجديدة ، يرجع إلى دمج الاساس الدبني في الموروث الحي . أما بالنسبة لسائر المدارس و « الفرق » فثمة مجال للاقتصار على النظر إلى الامتيازات الواسعة إلى حد كبير أو صغير الممنوحة للعقل الكلامي . وعلى هذا النحو سنميز نزعة تقليدية ضيقة ونزعة

تقليدية لا تمتنع على التعقيل . الاولى هي نزعة الحرفيين من انصار ظاهر النصوص المقدسة ، وهي تخاصم كل بحث (علم كلام ، ميتافيزياء ، منطق) يتدخل فيه العقل بوصفه ملكة رئيسية تؤلف المعنى ، والنزعة الاخرى هي نزعة الكلاميين الاعتقاديين والمعلقين بالاسس من السنّة والشيعة .

وجدير بنا ، قبل أن نعرض لذكر المدارس الرئيسية التي تمثلت فيها هاتان النزعتان ، أن نشير إلى أنها تنطلق من أرض مشتركة يلتقي فوقها بصدد العقل استخدام التاريخ ومضمون الايمان .

أ ـ العقل

لئن تباعدت المدارس تباعداً كبيراً في تعريفاتها الانتولوجية والنفسية للعقل النظري ، فإنها ، بالمقابل ، تتفق في القول بأن العقل العملي هو الحس السليم والحس المشترك بوصفهما ينصهران في استشفاف الحلال والحرام . وهذه المدارس كلها تخاطب أيضاً « الانسان العاقل » وتثق به من أجل تحقيق المثل الاعلى للسلوك الاخلاقي ـ الديني . إن العالم الفقيه يحدّد سن الخضوع لتعاليم الشرع باللحظة التي يصبح الكائن البشري فيها قادراً على ممارسة المعارف الفطرية والحدوس الضرورية (مبادىء الهوية والثالث المرفوع وإن الكل أكبر من الجزء . .) إن في مكنة الانسان عندئذٍ تمييز الصواب عن الخطأ ، والخير عن الشر ، بتطبيق توجيهات الشريعة .

وعلى هذا فإن العقل يعمل عمل « عريزة وصعها الله في جبلة مخلوقاته الخاصعة لامتحان طاعته » . وهدا التعريف ، وقد جاء به (المحاسبي) ، يعرب بمبالغة صوفية عن التوجه الاساسي في الاخلاق الاسلامية كلها : إن المؤلفين لا يكادون يتمهلون لتحليل الفعل الاخلاقي على طريقة الفلاسفة ، إنهم يرجحون ، بالحري ، الافادة من وساطة الصور الشخصية ، إعادة إحياء دكرى التجارب المعاشة والكلمات الجامعة والاستشهادات ونماذج السلوك التي ينبغي أن تخامر كل ضمير حتى تستثير فيه أنواع المحاكاة الغريزية .[1]

ب ـ استخدام التاريخ

ظل التاريخ عندما أصبح انتقادياً بدء من القرن العاشر لدى المؤلفين المتأثرين بالتيار العقلي ، ظل يخضع لهدفين : ـ تسويغ شرعي ، كما رأينا ، لسلطة قائد الامة ـ واستخلاص « مغزى » الحوادث الماضية « لانذار » الناس ، كما يقول القرآن ، فيما يتصل بالاعمال المفروضة والافعال المحرّمة . وإن الهدف الاول يسود اكثر ما يسود ، في الفترة التي تبدأ بموت النبي حتى غيبة الامام الشيعي (٦٣٢ ـ ٩٤١) . فالمهم هو أن نلاحظ أن جميع المؤلفين يتطلعون إلى غرص واحد ويستخدم مصادرة كلامية واحدة ـ رقابة الوحي على

---

(١) إن الفلاسفة انفسهم يلحقون بركب أهل النقل في مخاطبة « الانسان العاقل » بالمنحى نفسه . أنظر محمد أركون : محاولات ، ص ١٤٩ وما بعد وص ٢٥١ وما بعد .

التاريخ ـ والطرائق ذاتها (جمع الشهادات المباشره ، تقنيات الضبط ورواية هذه الشهادات ، اضفاء الاحاديث المتباعدة من الناحية التاريخية والثقافية على الشخصيات التاريخية بعد تحويلها إلى صور اسطورية) .وان الرواياتالسنية والشيعية الناجمة عن ذلك لتختلف بدرجة اضفاء الصيغة الاسطورية على الماضي كما تختلف بسلسلة الصور المبنية (النبي والصحابة / النبي والائمة) .

أما البحث عن « المغزى » فإنه يستمر في كونه السمة المشتركة حتى بعد (٩٤١) . ويكفي أن نذكر أن الفيلسوف (مسكويه) قد جعل كتابه التاريخي بعنوان « تجارب الامم » و إن (ابن خلدون) سيختار في القرن الرابع عشر عنواناً مكافئاً هو : « كتاب العبر » . وبذا يتضح ان التاريخ يرتبط بالادب الواسع ، ادب الاقتداء حيث تتأكد السمات الاكثر ثباتاً في كل الفكر العربي ـ الاسلامي .

جـ ـ إعلان الايمان

يشترك أصحاب النقل جميعاً في الالحاف على أركان الايمان التي ينبغي أن يقرها المؤمن بدون أن يتساءل عن براهينها . إنه تعليم عقائدي موجّه إلى سواد الناس وقد أصبح ضرورياً باطراد لكثرة « الفرق». أما الشكل الادبي لاعلان الايمان فقد ظهر منذ القرن الثامن . ثم نما بعدئذٍ تبع مطالب الكفاح ضد التيارات العقلية أو مطالب المنافسة بين الاحزاب السياسية ـ الدينية . وهو يتميز بالاستغناء عن المفردات والبراهين التقنية ، وباعادة تأكيد كل ما يميز

المؤمن عن غير المؤمن تأكيداً وجيزاً متصلباً . أما عدد أركان الايمان ومضمونه الدقيق فانهما يختلفان من مدرسة إلى مدرسة ، ولكننا نجد في كل مكان نفس الافكار التي يمكن ارجاعها إلى النقاط الحيادية التالية :

أ ـ وحدانية الله والشرك ، ب ـ وجود الله ، جـ ـ صفات الذات وأفعال الله ، د ـ القرآن ، كلام الله السرمدي غير المخلوق ، هـ ـ الايمان والكفر ، وضع الأعمال البشرية : الجبر ، كسب الانسان أعماله وحريته ، و ـ سؤال الملكين منكر ونكير وعذاب القبر ، ز ـ طرائق البعث ، ح ـ شفاعة النبي يوم القيامة ، ط ـ الايمان باللوح ، وبالصراط ، وبالميزان ، وبالحوص ، ي ـ الأنبياء ، والمرسلون (والأئمة لدى الشيعة) ، ك ـ وضع الخلفاء الأربعة والصحابة ، ل ـ الصلاة والزكاة عن الأموات ، م ـ الجنة والنار[1] .

إن علماء الكلام يرجعون هذه الأفكار إلى ستة «أمور» كبرى (= جلائل الكلام) يعالجونها معالجة جدلية لأن غرضهم دوماً هو الذود عن وضع مدرستهم ضد أخصامها . وقد درس (لويس كارده) هذه « الجلائل » ووضع لها العناوين التالية :

أ ـ الله ، وجوده ، وصفاته ب ـ افعاله تعالى بالنسبة لافعال

---

(١) أنظر لشرح هذه المفاهيم : هنري لاوست : كتاب الشرح والابانة على أصول السنة والديانة لابن بطة . دمشق ١٩٥٨ ولاعلان الايمان الشيعي انظر : دومينيك سوردل الامامية في نظر الشيخ المفيد ـ في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٧٢/٢

الانسان : الحرية الانسانية وقدرة الله المطلقة ، جـ ـ النبوة ، د ـ البعث والحياة الآخرة ، هـ الاسماء والاحوال : مشكلة الايمان والاعمال،و ـ مشكلة الامامة .

وبالمقابل ، فإن المشكلات الدقيقة(=دقائق الكلام) التي يبحثها أيضاً علم الكلام (الجسم الفيزيائي ، الجزء الذي لا يتجزأ ، الحركة والسكون المخلوق والعلية ، الفهم او ادراك الواقع ، طبيعة الروح ، أحوال الكون . .) إنما يحكم عليها بأنها بالغة الارهاف التأملي ولذا فلا يشار اليها في الاعلان عن الايمان . وهذا الاعلان ، على اختلاف انواعه اذن ، يقوم بدور رئيسي في ما قد نسميه اليوم التكوين « الايديولوجى » للجماهير ، وبه تنتشر العناصر الدائمة في القناعة العربية ـ الاسلامية .

د ـ المدارس الرئيسية

تتميز المدرسة (الحنبلية) عن سائر مدارس أهل السنّة بأنها تدنو ، أكثر ما تدنو ، من السمات التي حددناها قبل هنيهة . ذلك أن ممثليها المتحمسون دوماً ، وهم غالباً متألقون ، قد قادوا الكفاح ضد كل محاولة لاستخدام التأمل الفكري في مسعى معرفة السر الالهي (المعتزلة ، الفلاسفة) أو كل محاولة باستخدام الغنوص (الشيعة) . وقد نهضوا بدور اجتماعي ـ سياسي مهم لانهم وقفوا عند صياغة تعاليم القرآن والحديث صياغة تستسيغها أبسط العقول .

ومن الاسماء الكثيرة الاخرى نذكر اسم (ابن بطه) (توفي ٩٩٧) و (ابي يعلا) (توفي ١٠٦٦) و (ابن عقيل) (توفي ١١٢٠) و (ابن الجوزي) (توفي ١٢٠٠) و (ابن تيمية) (توفي ١٣٢٨) .

أما المدرسة (الظاهرية) فقد كان وجودها في بغداد قصير الامد . وهي جديرة بالذكر لان (ابن حزم) الاندلسي ، وهو مفكر مستقل ، استخدم الموقف الظاهري لمحاربة اعتساف الفقهاء والمالكيين خاصة . وهو يمزج التمسك اللاشرطي بالمعنى الظاهر للنصوص المقدسة بانفتاح كبير على مكتبات الثقافة العربية في القرن الحادي عشر .

أما المدارس (الحنفية) و (المالكية) و (الشافعية) فإنها تدينا على نحو أكبر من النزعة التقليدية المستعملة للتعقيل . ذلك أن كبار ممثلي هذه المدارس يقبلون ، في الواقع ، علم الكلام الفكري . وعلى هذا المنوال نجد الاحناف ماتريديين في علم الكلام (الماتريدي توفي ٩٤١) ، والمالكية والشافعية يرجحون الاشعرية . بيد أن من الواجب ألا نخطىء بصدد المدى العقلي في منهجية الفقه كما اختطه (الشافعي) . ولم يزد الاصوليون حين رتبوا بالتسلسل القيمي « ينابيع الشريعة » على أن شدّوا إزر الموقف التقليدي ما داموا قد استهدفوا تحديد الرجوع الى الرأي الشخصي (الرأي عند الحنفية) ، كما استهدفوا الاخذ بالمصلحة العامة (الاستصلاح لدى المالكيين الاول) . ويمكن القول أن (الشافعي) سجّل النصر الاول

في النزعة التقليدية .

وعلى الرغم من مقاومة حنفيين مثل (الطهاوي) و (الماتريدي) فقد نجح (الاشعري) في أن يكون زعيم حركة كلامية تمضي في ركاب (ابن حنبل) ولكنها متأثرة في الوقت ذاته بالنزعة العقلية الاعتزالية . وتتميز المدرسة [الاشعرية] بالسعي وراء حلول متوسطة مثل نظرية « كسب » الانسان اعماله التي يخلقها الله . ولهذه المدرسة زعماء بارزون مثل (الباقلاني) (توفي ١٠١٣) و (ابي منصور البغدادي) (توفي ١٠٣٧) و (الجويني) (توفي ١٠٨٥) و (الغزالي) (توفي ١١١١) و (الشهرستاني) (توفي ١١٥٣) . ونحن نجد ، لسوء الحظ ، أن ضرورات مجادلة « خصوم الاسلام » قد صرفت هؤلاء المفكرين في الغالب عن العمق اللاهوتي الحقيقي . أضف إلى ذلك أن الرجوع المستمر إلى منطق ذي حدين يقتصر على ابراز حجة السلطة (الآية أو الحديث) وابراز النتيجة (وهي حكم متضمن في النص) ، يجعل « البراهين » شلّاء .

وعلى الصعيد الشيعي ، فتحت الجماعات الثلاث التي ألمعنا إليها آفاقاً أمام الفكر العربي ـ الاسلامي لم يزد المؤرخ الحديث بعد على البدء باعادة اكتشافها .

الامامية او الاثنا عشرية تجعل سلسلة الائمة المعصومين من سلالة النبي تقف عند اثني عشر بدءً من (علي) و (الحسن) و (الحسين) . . حتى آخر إمام مرئي وهو (الحسن العسكري) (توفي

٨٧٤) وقد غاب ابنه (محمد) سنة (٨٧٤) ولا يزال موضع اجلال بوصفه المهدي المنتظر . وإن تعاليم هؤلاء الائمة ، وقد أهملها أهل السنّة المسلمون ، تؤلف السنة الحية التي جمعها ونظّمها (الكليني) و (ابن بابويه) خاصة . وقد شجع ظهور الاسرة البويهية الادب الامامي المذهبي فبلغ مرتبة التنهيج لدى (الشيخ المفيد) (توفي ١٠٢٢) والشريفين (الرضي)(توفي ١٠١٦) و (المرتضى) (توفي ١٠٤٥) ولدى (أبي جعفر الطوسي) (توفي ١٢٧٣). وعلى أساس الاثار المدرسية التي وضعها هؤلاء المؤلفون ، وبالاتصال « بالفلسفة الاشراقية » . سيزدهر الفكر الامامي بعد النهضة الصفوية في ايران (١٥٠١ - ١٧٣٢) .

الاسماعيلية يوقفون سلسلة الائمة عند الامام السابع (اسماعيل) ، الابن الاكبر لـ (جعفر الصادق) . وبعد فترة دعاوة سرية ظهروا على مسرح التاريخ سنة (٩٠٩) بظهور (المهدي بن عبيدالله) في افريقية . وبينما نظّم القاضي (النعمان) المجموع الفقهي الخاص بالمدرسة ، فان الدعاوة المذهبية قد اتسعت في شكل « رسائل مغفلة » تؤلف موسوعة شهيرة هي موسوعة «اخوان الصفاء » (رسائل اخوان الصفاء) . وقد رسخت كذلك دعائم فكر نضالي لدى (ابي حاتم الرازي) (توفي ٩٣٣) ، و (ابي يعقوب السجستاني) (توفي ٩٦٠؟) و (الكرماني) (توفي حوالي ١٠٢١).

ويلاحظ أن هؤلاء المؤلفين من أصل ايراني . وحذا (ناصري خسرو) (توفي حوالي سنة ١٠٧٧) حذو (ابن سينا) ثم أيضاً (الفردوسي) (توفي ١٠٢٠) وكتب ملحمة شهيرة ايرانية كما كتب سائر كتبه باللغة الفارسية .

إننا لا نستطيع أن نجلو هنا طريقة امتزاج الموقف التقليدي لدى هاتين الجماعتين بالتراث الفلسفي . ولكننا نكتفي بالقول أن الشيعة قد انتهوا من توسيع الحديث حتى اشتمل على تعاليم الائمة ، إلى القيام بقراءة القرآن قراءة تأويل يفسح مجالاً كبيراً أمام التخيل ويفترض فلسفة لغة تختلف عنها في قراءة أهل السنّة وهي قراءة أكثر حرفية . ولا بد من أن تأخذ دراسة اللغويات ودراسة الدلالات الجارية اليوم هذا التعارض المهم بعين الاعتبار[١] .

أما الجماعة الشيعية الثالثة فهي جماعة الزيدية المقيمين في طبرستان بعد سنة (٨٦٤) ثم في اليمن بعد (٨٩٧) وعندهم أن (محمداً) نفسه عيّن (علياً) بالنظر للكفاءات الشخصية ، وليس بأمر الهي صريح في نص . أضف إلى ذلك أنهم يفترقون عن الامامية بقولهم إن الامام الخامس ليس (محمد الباقر) بل هو اخوه (زيد) (ومن هنا جاءت تسميتهم) . إن الزيدية يقبلون طوعاً آراء المعتزلة في علم الكلام وآراء الحنفية في الفروع .

---

(١)انظر في كل ما يتصل بالفكر الشيعي مؤلفات (هنري كوربان)

أما الخوارج فقد فقدوا بالتدريج اهميتهم المذهبية والسياسية مثلما كانت حالهم في عهد الامويين . وان انقسامهم إلى عدد من الفرق الفرعية(الازارقة ، النجدات ، الصفرية ، العجاردة ، الاباضية) يشهد على حيوية النزعات الخاصة الاجتماعية التي حاولت فرض ذاتها في الاطر الاسلامية الجديدة . وإن مثال (الموازبيين) في الجزائر ذو دلالة كبرى بهذا الاعتبار : ذلك انهم تذرعوا بتمسكهم القوي بمذهب الاباضية ونجحوا في الابقاء على استمرار بنيات اجتماعية . سياسية في طرق المبادلة والتمثيل والعقائد البربرية النمطية .

٣ ـ الموقف العقلي

هذا الموقف يعارض الموقف السابق من حيث تأكيده على رجحان البحث المنهجي وتقدم العقل على النقل تقدماً ابستمولوجياً . ولنذكر على الفور أن هذا العقل السيد يحرص باصرار على البرهان على أن مبادءه ونتائجه تتفق مع مبادىء المعطى المنزل ونتائجه . وفي وسعنا القول أن تلك هي المشكلة الاساسية في التأمل الكلامي والفلسفي .

وثمة تياران فكريان يمثلان هذا الموقف : تيار المعتزلة (بتحفظ) وتيار الفلاسفة . وهذان التياران يعقدان بعض الميل إلى الشيعة اكثر من الميل إلى السنّة لانهما يغذّيان نوعاً من نزعة الاحتجاج .

المعتزلة يشغلون وضعاً متوسطاً بين أهل النقل ممن ينزعون إلى التعقيل وبين الفلاسفة الذين يمثلون ذروة الموقف العقلي والموقف الجانح

إلى العلمانية في الفكر العربي . إنهم يرتبطون بالاشاعرة من حيث إشكاليتهم وطريقة محاكمتهم . ولكنهم يؤكدون على اولية العقل ذاته حتى من أجل معرفة الله . واليكم كيف يعرّف القاضي (عبد الجبار) ، وهو أحد كبار واضعي النظريات في الاعتزال ، كيف يعرّف المصادرات التي تقوم على أساسها المعرفة الحقيقية في مدرسته .

«وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة القرآن إلى أن يعرف تعالى بدليل العقل وأنه حكيم لا يختار فعل القبيح ، ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه » (متشابه القرآن ، تحقيق عدنان مهمد زرزور ، القاهرة ج١ ، ص ٣) .

وبقول اوضح ، أن ذلك يعني أن على العقل أن « يعرف الله بكل ما هو خاص بذاته » [المصدر المذكور ص ٣٠] حتى يصح البرهان بكلام الله وبكلام رسوله الذي له نفس الوضع اللاهوتي « من حيث ضرورة الاعلان عن أنه بريء من الكذب والغموض » (ص ٣٣) والاستدلال سيستند إذن إلى « ضرورات مصادرة عن اللغة وشهادات العقل » [ص ١٩]. ولا يمكننا أن نذكر هنا تفاصيل هذه الطريقة ولا ما يميزها عن طريقة الفلاسفة . وانما نقتصر على ملاحظة ان العقل المعتزلي يضطلع بالمعطى المنزل ويستمد منه تأييداً بينما لا يطلب العقل الفلسفي من الوحي الا براهين مؤيدة . ولنلفت النظر ايضاً الى اهمية بحث إضافي يتناول الشروط الاجتماعية السياسية التي نجم عنها أفول نجم الاعتزال بعد النحوي المفسر (الزمخشري) (توفي ١١٤٤) و

(ابن ابي الحديد) (توفي ١٢٥٨) صاحب الشرح الضخم على « نهج البلاغة » .

أما الفكر الفلسفي في الفترة المدرسية فإنه قد نما بحسب نزعات ثلاث : نزعة الفيض التي تدمج ميتافيزياء (ارسطو) - (افلاطون) بالاستعانة بالأيثولوجيا المنسوبة الى (ارسطو) ؛ والنزعة الفيثاغورية - الجديدة التي تعتنق ، ولا سيما لدى (اخوان الصفاء) ، الرياضيات وعلم الحساب وعلم النجوم والموسيقى والرمزية السيميائية للاغريق القدامى ، والنزعة الارسططاليسية التي يمثلها احسن من يمثلها (ابن رشد) .

وبالرغم من ذلك فلا بد من التدقيق والقول بان هذه النزعات توجد في حلة منسقة إلى حد كبير او صغير لدى كبار المؤلفين . مثال ذلك (الفارابي) ، ولا سيما (ابن سينا) ، وهما يرجعان الى ميتافيزياء الافلاطونية - الجديدة وإلى سياسة (افلاطون) ومنطق (ارسطو) واخلاق (جالينوس) وارائه في علم النفس وفي الطب . وبين هذين المفكرين اللذين سيكون تأثيرهما كبيراً حتى في الغرب اللاتيني ، نجد جيل (ابي سليمان) الذي عظم نشاطه بين سنتي (٩٥٠ - ١٠٠٠) وإذ ذاك استخدمت الفلسفة اطر الادب وسيلة للوصول الى جمهور اوسع من جمهور « المتخصصين » وقد تم هذا التطور بفضل (ابي حيان التوحيدي) (توفي حوالي ١٠٢٣) ، « فيلسوف الادباء ، وأديب الفلاسفة » ، و (مسكويه) (توفي ١٠٣٠) ، الفيلسوف

والمؤرخ ، و(ابي الحسن العامري) (توفي ٩٩٢) و الوزير (ابن العميد) (توفي ٩٧٠) و (ابن هندو) (توفي ١٠١٩) و (ابن زرعة) (توفي ١٠٠٨) وهو تلميذ المنطقي (يحيى بن عدي) (توفي ٩٧٤) . فهؤلاء المؤلفون يستخدمون الحد الادنى الذي لا غنى عنه من المفردات التقنية ويتحاشون البراهين المجردة باسراف ويلحفون على الحكمة العملية . ويمثل تطلعهم المشترك في ما أعرب عنه (افلاطون) في تساؤله الشهير : « ما الفن ؟ وما هي الطريقة ، بل ماهو التمرين الذي يقودنا الى هذا المحل الذي ينبغي علينا التطلع اليه ؟ ».

إن الامر أمر الارتقاء شطر الواحد مروراً بدرب صاعد يبدأ من العناصر البسيطة (التراب والماء والهواء والنار)، أو بدرب هابط من سيالة الفيض التي تنساب في الخليقة كلها : وفي الحالين يحقق الحكيم تسلسل الكائنات الدقيق ، وحدانية الكل ، وصلات العلوم التي تعالج اجزاء الكل ، وضرورة الرضوخ لطريقة من أجل اسباغ صبغة باطنية على فكرة أن العالم يحتويه من حيث انه جسم ، ولكنه هو الذي يحتوي العالم بوصفه روحاً ، وأخيراً ، فإن فضيلة السلوك الاخلاقي - الديني وممارسة الفن (الشعر ، الحكايات الرمزية ومثلاً لدى ابن سينا) للسير بالروح إلى حيث لا تستطيع العودة إلى الانكماش على ذاتها بدون أن تجد في ذاتها العالم ، ولا أن تخرج من ذاتها بدون أن تجد ذاتها من جديد في العالم .

يتضح إذن أن الفلسفة تحتفظ من الناحية الميتافيزيائية بنزعة صوفية جد واضحة ولا سيما لدى (ابن سينا) ومدرسة الاشراق الصادرة

عنه . وعلى هذا فإن « العلميين » هم الذين نمّوا العقلانية الوضعية تنمية جلية . ولا ريب في أن جميع الفلاسفة منفتحون ، بتفاوت ، على مباحث عديدة تعرف منذ القرنين التاسع ـ العاشر تشجيعاً كبيراً . ولكن التخصصات اصبحت امراً لا مناص منه ، ولا سيما وإن علوم الملاحظة تستلزم طريقة تجريبية لا تعرفها الفلسفة . وبهذا الاعتبار برهنت الابحاث العربية ـ الاسلامية على جرأة وحققت نجاحات شرع المؤرخون بتقديرها حق قدرها بالرغم من أن تاريخ العلوم والتقنيات لدى العرب يظل من المجالات الاقل معرفة .

ومن الممكن ان نلاحظ في الوقت ذاته أن لجميع قطاعات المعرفة انصارها . وأن الدراسات اللغوية تكرس انتصار طريقة البصرة بفضل (الفارسي) (توفي ٩٨٧) و (الرّماني) (توفي ٩٩٤) و (السيرافي) (توفي ٩٧٩) وتلميذه النجيب (ابن جنبي) (توفي ١٠٠٢) وتطور النقد الادبي بالاضافة إلى البلاغة وكتاب (ارسطو) في الشعر بفضل (قدامة) (توفي ٩٤٨) و (العسكري) (توفي ١٠٠٥) و (ابن رشيق) (توفي ١٠٧٠) . . واخذ التاريخ يستند إلى وثائق المحفوظات بفضل (الجهشياري) (توفي ٩٤٢) و (مسكويه) قبل عهد التجميعات الكبرى مثل « الكامل » لـ (ابن الاثير) (١٢٣٤) ، واصبحت الجغرافية عيانية على نحو اعظم بفضل (المقدسي) و (ابن حوقل) و (الادريسي) (توفي ١١٦٦) ، و (ياقوت) (توفي ١٢٢٩) و (البكري) (توفي

١١٨٤) ، ودرس الرياضيات (حساب ، جبر ، هندسة ، مثلثات) (ابو الوفاء) (توفي ٩٩٧) و (عمر الخيام) (توفي ١١٣١) و (ابو البركات) (توفي ١١٥٢) بعد اسرة (بني موسى) الشهيرة (القرن التاسع) ودرس البصريات (ابن الهيثم) (توفي ١٠٣٩) وعلم الفلك (ابو معشر) (توفي ٨٨٦) و (البطروجي) (توفي ١٢٠٤) و (نصير الدين الطوسي) (توفي ١٢٧٤) و (الشيرازي) (توفي ١٣١١) و (شرف الدين الطوسي) (توفي ١٢١٣) ، مخترع الاسطرلاب الخطي ، والميكانيك وعلم المياه والفراسة وعلم الحيوان وعلم الزراعة وعلم الصيدلة والكيمياء ولها كلها ممثلوها الذين لا نستطيع ذكر اسمائهم هنا لضيق المكان . وقد مارس (البيروني) (توفي ١٠٤٨) عدداً من العلوم والابحاث .
ولا بد من الاشارة بوجه خاص إلى الطب واختصاصاته(علم أمراض النساء ، علم الحمية ، علم السموم ، الكحالة ، طب الاسنان) .
وبالاضافة إلى علاقة الطب بعلم النفس بطريق علم النفس الجسدي (انظر اركون : كتاب الاخلاق ص٢٦٧ ، وما بعد) فإن الطب قد ازدهر اكثر ما ازدهر لانه كان يتيح القرب من العظماء والاثرياء .
لنذكر ابحاث (ابي بكر الرازي) (توفي ٩٢٥) و (الزهراوي) (توفي ١٠١٣) و (ابن سينا) و (ابن النفيس) (توفي١٢٨٨) الذي تتمتع نظريته حول دورة الدم الصغرى بجدارة رفضها الافكار الموروثة عن (جالينوس) .

وقد امتد هذا النشاط العطيم إلى الاندلس ، ومنها إلى اوروبة . وإن طعنة (الغزالي) التي وجهها إلى الفلسفة لتعرب عن أزمة الضمير الديني في جو اجتماعي ـ سياسي مضطرب ، ولكنها أتت على الموقف العقلي . وهذا الموقف يلقى انصاراً بارزين لدى مفكري الاندلس مثل (ابن باجه) (توفي ١١٣٨) و (ابن طفيل) (توفي ١١٨٥) و اليهودي (ابن ميمون) (توفي ١٢٠٤) ولا سيما (ابن رشد) الذي أجاب على تهافت (الغزالي) واشتهر بتفكير شخصي حول المشكلات الكلامية الكبرى (المنتقدة) وحول الفلسفة . وقد استطاعت ثقافة فلسفية فرض نفسها على المؤلفين التقليديين بوساطة مذهب (الجويني) في علم الكلام وحتى بواسطة التفاسير القرآنية ـ ولا سيما تفسير (فخر الدين الرازي) (توفي ١٢١٠) . وبالرغم من ذلك ـ بينما كان (ابن رشد) يفتح امكانات جديدة لنمو مذهب واقعي انتقادي من نمط (ارسطو) ـ وهو اسهام لم يعط ثمراته اليانعة إلا في الغرب المسيحي ـ كان (السهروردي) (توفي ١١٩١) يحقق في الشرق نجاح الفلسفة الاشراقية التي تلقفها المفكرون الايرانيون ومضوا في طريقها . لماذا هذا الاخفاق من جهة ، وهذا النجاح من جهة اخرى ؟ إن الاجابة عن هذا السؤال قد تميط اللثام عن لغز مصير الفلسفة في ارض الاسلام .

٤ ـ الموقف الصوفي

إن حل هذا اللغز لا يمكن أن يجري بدون تقدير صحيح للموقف

الصوفي ولانتشاره في العالم الموسوم بالاسلام . فمن حيث أن التصوف طريق تحقيق روحي ، ونظام زهد يتوخى تحويلاً جذرياً للانا النفسية إلى (انا) عليا تستطيع أن ترقى حتى « الاتحاد بالله » ، إن التصوف لا يختلط بالموقف ذي النزعة العقلية ـ وقد أدان الحنابلة الاشكال الصوفية المتطرفة : تأكيد وجد (الحلاج) وممارسات أصحاب الطرق ـ ولا يختلط بالتقنية المنهجية لدى الحكيم . وبالرغم من ذلك فإن أهل النقل والحكماء تكشفوا عن نزعات صوفية . ذلك أن ثمة إشكالاً كثيرة للحياة الصوفية ونحن لا نستطيع الالماع اليها هنا (انظر كتاب لويس كارده) .

لنرسم بسرعةخطالتطور.إن (الغزالي) هو الذي استعرض جميع فرق طالبي النجاة وردّ مذاهبها كلها واستثنى الحل الصوفي . وقد رجع من أجل احياء علوم الدين إلى التعاليم والتجارب المذكورة في المؤلفات المدرسية مثل مؤلفات (السرّاج) (توفي ٩٨٨) و (الكلاباذي) (توفي ٩٩٨) و (المكي) (توفي ٩٩٦) و (القشيري) (توفي ١٠٧٣) وكذلك طرح الاندلسيان (ابن سبعين) (توفي ١٢٧٠) و (ابن عربي) (توفي ١٢٤٠) بقوة مشكلة علاقات الفلسفة بالتصوف ، ومعرفة الذوق بالمعرفة الكلامية ، والخيالي بالعقلي ، والرمز بالاشارة . ولا تزال آثارهم مما لم يتم ارتيادها . ولن ينجو (ابن خلدون) نفسه من انجذاب إلى الحل الصوفي .

إن هذا الادب المدرسي يختلف عن أدب الكتب التي ستذيعها الطرق فيما بعد . فهو يكشف لنا النقاب ، بفضل مصطلحات تقنية دقيقة جداً ، ووصف شديد الارهاف ، عن علم نفس تضمني أو مسيرة نحو السر ، أي المستوى الاعمق من الطبيعة البشرية الذي يمكن بلوغه بتخطي مستوى الظاهر السطحي والمستوى المتوسط ، مستوى القلب . وعن ذلك ينتج تعارض محرّك بين العقل = الكلام / الشريعة= اعلان حرفي عن القانون / الحقيقة = الواقع الحقيقي الذي يهدف اليه التصوف .

وعلى هذا النحو يمنح الفكر المدرسي ثروته وافضل نجاحاته من معطيات متكاملة ثلاثة : ١) نص ديني كبير لا يفتأ يؤكد اهميته الحالية وسيطرته على العقول في أكثر انواع تفاعل الظروف تنوعاً . ٢) تلاقي التيارات الثقافية القديمة المؤلفة من تقاليد حية متنازعة ، تلاقيها في المدينة العربية ـ الاسلامية . ٣) تنشيط التفكير من جراء ضروب التعارض الاجتماعي ـ السياسي بين مختلف الجماعات القومية من جهة ، وبين هذه الجماعات والدولة الاسلامية المركزية من جهة اخرى .

إن نزوات التاريخ أو ضروراته ستخفف ، إن لم نقل إنها ستحذف تفاعل هذه العوامل الثلاثة المتواكبة . وسينتج عن ذلك غفوة الفكر العربي خلال عدة قرون .

ملاحظة : من المفيد أن نذكّر أنه ، خلال الفترة المدرسية ، ازدهر

كذلك فكر يهودي وفكر مسيحي باللغة العربية . وقد استخدم كلا الفكرين الأدوات الفكرية ذاتها التي استخدمها الفكر العربي الاسلامي من أجل بناء علم الكلام بوجه خاص . وحول الفكر اليهودي في العصر الوسيط يكفي أن نحيل إلى دراسات مشهورة لـ (ج . فاجا) أما الفكر المسيحي باللغة العربية فإنه لـما يدرس بعد تقريباً . أنظر (ب . سباث) : عشرون رسالة فلسفية وتسويفية لمؤلفين عرب مسيحيين في القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر . القاهرة ١٩٢٩ . و (ج . تروبو) : الأدب العربي المسيحي من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر في « دفاتر الحضارة الوسيطة ـ ١٩٧١/١ » .

الفصل الرابع

محافظة ، وانقطاعات ، ونهضات

جائز اعتبار أن المكان العقلي للفكر المدرسي قد تألف كله في القرن الثالث عشر ، وان سنة (١٢٥٨) تؤلف صورة ذات دلالة كبيرة من وجهة نظر التاريخ الاسلامي والاجتماعي ، وبدون أن تمثل انقطاعاً مطلقاً . ففي تلك السنة استولى المغول على بغداد وقضوا على وهم الخلافة العباسية . وقد أدى واقع تمايز قد بدأ من زمن طويل الى انفصال بين اسلام ايراني واسلام عربي : الاسلام الشيعي انتصر في ايران ، والاسلام العربي اقرته في سورية ومصر اسرة حاكمة من العبيد المتحررين ، المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) ، وفي الغرب لجأ الاسلام الاندلسي إلى المملكة الناصرية في غرناطة (١٢٣٠ ـ ١٤٩٢) بينما كان المرينيون في مراكش (١١٩٦ ـ ١٤٦٥) والحفصيون في افريقية (١٢٢٨ ـ ١٥٧٤) قد حافظوا جهد المستطاع على اسلام مالكي متشدد ومطّرد البعد عن الفكر المدرسي . وقد

اضطلع الاتراك العثمانيون بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر من الناحية السياسية خاصة بالاسلام العربي وفي حوض البحر الابيض المتوسط .

وقد اعتاد الباحثون وصم هذه الفترة بكلمة انحطاط. والواقع ان ليس من المشروع ان نتحدث عن انحطاط إلا إذا حصرنا الاهتمام بكبار « النوابغ » المبدعين وبالاثار « الاصيلة » . ولكن من المهم في ميدان التاريخ العناية بحوادث اللاستمرار بمثل العناية بحوادث الاستمرار . ومن المعلوم انه في الفترة التي نبحث فيها ، بلغ من شأو حوادث الانفصام والانبعاث إنها بدّلت شروط جريان الفكر العربي وهذه الحوادث ، وهي سلبية في نظر تاريخ الرواية المعني بايضاح استمرار سطوع شمس المجد القومي (انظر النظرة القومية الى التاريخ في قرينة القومية العربية) تستحق أن تُدرس كما تُدرس الجهود التي يبذلها بعض المفكرين للحفاظ على بعض القيم المتراكمة خلال فترة الازدهار .

١ ـ المحافظة على القيم

إن نشاط الفكر في الحفاظ على استمرار بعض اشكال الحياة الفكرية يقع على مستويات ثلاثة تقابل جماعات اجتماعية مختلفة :

١) ظلت اقلية من الكتّاب الذين لا غنى عنهم في الادارة المركزية ومن الأدباء الذين يحرصون على سلامة الدولة التي تتوقف

عليها حياتهم الادبية باكثر من حرصهم على الحقيقة ، ظلوا يعنون بالادب . وقد وجدوا في موسوعات كبرى المعلومات الضرورية لممارسة مهنتهم ولمطالب حياة البلاط. وكانت هذه الموسوعات تجمع النصوص المختارة من المؤلفات المدرسية الكبرى وترتبها و تصنفها وتبسِّطها . وكانوا يستشهدون بهذه النصوص أو يعيدون استخدامها في شكل منتخبات . وتلكم كانت حالة كتب (النويري) (توفي ١٣٣٢) ، و (ابن فضل الله العمري) (توفي ١٣٤٨) و (القلقشندي) (توفي ١٤١٨). ونحن لا نجد فيها علم كلام ولا فلسفةولا حتى مذهباً أخلاقياً منهجياً إلى حد ما . ولكن ثمة ، كما هي حال منتخبات الفترة المدرسية ، نظاماً ضمنياً دقيقاً يوجّه مسيرة الفكر في اختياره ما يختار مثلما يوجّه شكل المقالات المختارة أو التي اعيدت كتابتها . وعلى هذا النحو نستطيع ان نثبِّت بفضل هذه الموسوعات مضمون نزعة انسانية عربية ـ اسلامية ، حضرية مثقفة ، بعد القرن الثالث عشر . ولكن ما هو البون الذي تتحلى به هذه النزعة الانسانية بالاضافة إلى النزعة الانسانية لدى النخبات المماثلة في الفترة المدرسية ؟ أتراها تشجع الموقف العقلي كما حدث في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، أم أنها تكتفي بتقديم منظومة امنيات بسيطة للمجتمعات المفصولة عن التيارات الخارجية والمنطوية على ذاتها إلى حد كبير أو صغير ؟ إن هذه الاسئلة ، بالرغم من أنها أساسية ، لما تحظ بعد بتقصيات علمية جادة . وفي وسعنا أن نلاحظ ، مثلاً ،

المبعدة الابستمولوجية التي تفصل كتاب « الحيوان » (للجاحظ) عن «حياة الحيوان» (للدميري) (توفي ١٤٠٥) : الأول يتبع خط (ارسطو) ويبرهن على حس انتقادي وحرص على التحقيق يتيح تصحيح الاخطاء ، والآخر يكتفي بجمع المعلومات المكتسبة من قبل وحشدها في ملاحظات مرتّبة ترتيباً هجائياً . ويبقى بعض الجغرافيين من أمثال (ابن بطوطة) (توفي ١٣٧٧) وبعض المؤرخين من أمثال (المقريزي) (توفي ١٤٤٢) و (المقّري) (توفي ١٦٣٢) في مجال النماذج المدرسية مع احتفاظهم بالحرص على المشخص في معرفة العالم وشرط الوجود الانساني الاجتماعي ـ السياسي .

٢) أما المستوى الثاني للنشاط الفكري فهو مستوى العلماء ـ المدرّسون الذين يمكن لهم في الوقت ذاته أن يمارسوا وظيفة رسمية ولا سيما وظيفة القاضي . وهذا الخط يتميز بأدب كتابة الكتب التعليمية والشروح (شروح موجّهة للطلاب ، وهؤلاء الطلاب يزداد عددهم نسبياً نظراً لكثرة مؤسسات التعليم (المدرسة ، الخانقاه في مصر ، الزاوية في المغرب) لتيسير انتشار المذهب السنّي . وقد كان لكل مدرسة من المدارس السنّية الأربع الكبرى مؤسسة أو عدد من المؤسسات فضلاً عن الجامعات الكبرى من طراز (الازهر) في القاهرة ، و (الزيتونة) في تونس ، و (القيروان) في فاس . وعلى هذا النحو استمرت ثقافة مدرسية بكل ما تحتوي عليه من وثوقية ، ومن تبسيطات ، ومن اختيارات اعتباطية ، ومن تكرار . ومن تعدد

الاشكال المذهبية الذي كان يميز الفكر المدرسي ، بقيت بعض المقدمات الفلسفية المتصلة بالمنطق وبالطبيعة وبالانتولوجيا (وهذه عادة ادخلها الجويني للرد على الفلاسفة والمعتزلة ، وقد استمرت الآن نتيجة التقليد) ، كما بقيت الحلول الاشعرية في الالهيات بقاء الافكار التقليدية .

ومن الممكن التحقق من ذلك في مؤلفات (الايجي) (توفي ١٣٥٥) و (التفتازاني) (توفي ١٣٩٠) و (السنوسي) (توفي ١٤٩٠) . . . وإن عمل الايجاز والاختصار ذاته ليجري في الفقه : إذ يعمد المؤلفون إلى القيام بملخصات شديدة التكثيف ـ مثل وجيز (خليل بن اسحق) (توفي ١٣٦٥) للمدرسة المالكية ـ ولكنها تستلزم شروحاً لا نهاية لها . وهذه الشروح مشبعة ببراعة ـ كما هي حال ما يماثلها في مجال النحو والبلاغة ـ وموجّهة لاجيال من الطلاب حتى القرن العشرين.وقد خلف لنامؤلف يتحلى بموهبة تركيبية قوية نادرة المثال كتب في مواضيع شتى ، وهو (السيوطي) (توفي ١٥٠٥) ، بحوثاً عديدة وحيدة الموضوع تسودها معرفة مصطفاة ومنتقاة وذات موضوع خلفي[١] .

---

(١) انظر من أجل النصوص المدرسة والطرائق التربوية في فاس مثلاً في القرن السابع عشر . جاك برك : مشكلات الثقافة المغربية في القرن ١٧ ـ موثون ١٩٥٨ . وانظر بالنسبة لمصر : ج . ويت : الكتب المدرسية للكاتب المصري في القرن الخامس عشر ـ في مجلة الدراسات الاسلامية ـ المجلد ١٨/١٩٦٣ .

٣) أما المستوى الثالث للنشاط فإنه مستوى رؤساء الطرق الدينية التي تحتوي الجماهير الشعبية . فالرئيس المؤسس لكل طريقة يفرض ذاته بمعرفته الدينية ، بحسه السياسي ولكن أكثر ما يفرض ذاته بالمواهب الروحية التي تعترف له بها بيسر الجماهير الساذجة ، المحرومة ، الخاصعة لتقلبات الطقس والاوبئة والحرب . وعلى هذا النمو كثرت اسر المرابطين الذين منحوا تقديساً « اسلامياً » للاعتقادات والمؤسسات والعادات التعبدية والثقافية الشديدة التنوع . وهذا الرئيس الموهوب روحياً يغذي امل الجميع اذ يتقدم لهم على أنه الشفيع المقرّب بين الله ورسوله ، أو على أنه وسيط مسموع الكلمة لدى الاحزاب المختصمين . وبفضله ينتشر معنى الحياة الروحية ويستمر ، ويبدو إمكان تجاوز معنوي ، ويعاد اتساق انسجامات عرقية ـ سوسيولوجية أو يبني هذا الاتساق . وبالمقابل ، أدى دعم الوثنات الانفعالية بالشعائر وبالحفلات الجمعية ، وادت امكانات ممارسة اللامعقول ، والمتخيل، والمقولة العاطفية لما فوق الطبيعي ، كل ذلك ادى إلى خلق مقاومة لا تقهر تقف ضد تدخل العقل الوضعي . ولما ينقطع تأثير النتائج الضارة لهذه الظاهرة الرئيسية في العالم العربي الاسلامي المعاصر .

ومن بين الطرق الكثيرة ، نذكر طريقة (القادرية) المنسوبة إلى (عبد القادر الجيلاني) (توفي ١١٦٦) ، و (الشاذلية) التي أسسها (ابو الحسن الشاذلي) (توفي ١٢٥٨) ، و (البدوية) التي أسسها

(أحمد البدوي) (توفي ١٢٧٦) ، و (العيسوية) التي أسسها (محمد بن عيسى الفهري) (توفي ١٥٢٤) ، و (السنوسية) وقد أسسها (محمد السنوسي) (توفي ١٨٥٩) الخ . .

٤) هناك ثلاثة مفكرون مستقلون نسبياً يبرزون من جملة النقلة الجامعيـن والمربين ، وهم يستحقون اشارة خاصة .

(ابن خلدون) (توفي ١٤٠٦) ، ولم يعـد العرب اكتشافه الا في أوائل القرن العشرين . وقد اوحى منذ بضعة سنوات بابحاث امتداحية أكثر منها دراسات جادة . وفي الواقع أنه لم ينجح من الشعور بمشاعره والحنين والضيق الذي شعر به معاصروه بوجه عام . فالطاعون والفتن بين الاسر الحاكمة في المغرب ، وظهور العمران البدوي على حساب المدينة والحضر ، وقد ظل مثله الاعلى يخامر العقول منذ سنة ٦٢٢ ، ومحاصرة الاسلام العربي من قِبل القوى الاجنبية : كل ذلك اسهم في ابراز وهن الوجود ولا سيما لـدى المفكر . ولكن تفاعل تلك الظروف جعل (ابن خلدون) مثلاً ثميناً على ما يمكن أن يستخلصه فكر من التراث الثقافي المدرسي من أجل تعقل مشكلات عصره والسيطرة عليها . إن « المقدمة » ليست نتاجاً منحرفاً لعبقرية رائدة. انها تمضي في درب استمرار ثقافي تبرز فيه صدى مؤلفات اكبر المؤرخين والكلاميين والفلاسفة المشار اليهم سابقاً . وهي تستخدم مصادرات ابستمولوجية لإسلام سنّي هو مالكي بالدرجة الاولى . وإن اسهامها الحي ، وأصالتها ، يرجعان الى أن

المؤلف قد اراد أن يتعقل ثقافة باسرها بفضل [مبدأ] المعاينة الشهير : هذه المعرفة الوضعية بالناس وبالاشياء ، الصادرة عن ملاحظة نافذة . وهذا المشروع الفكري الناجح نجاحاً استثنائياً هو الذي يفسر الأهمية المطردة (لابن خلدون) في العالم العربي .

(ابن تيمية) (توفي ١٣٢٨) مفكر حنبلي يشهد مثلما يشهد (ابن خلدون) على حيوية الاسلام السني المتزمت العامل بوصفه جملة حقائق ثابتة في نظر مجتمع يتهدده الفناء . وقد دافع مع عدد من المناضلين الآخرين الاقل اهمية (ابن قيم الجوزية ، توفي ١٣٥٠ ، والذهبي، توفي ١٣٤٨ ، وابن كثير توفي ١٣٧٣) عن العقائد والقيم الاخلاقية ـ السياسية التي كفلت دوماً للحنابلة نجاحاً شعبياً كبيراً ، وذلك ضد الاعتداءات الاجنبية وضد رجوع الخرافات . وستنهل من وحيه الحركة الوهابية في الجزيرة العربية بدءً من القرن الثامن عشر .

(لسان الدين بن الخطيب) (توفي ١٣٧٤) ، وقد حسده (ابن خلدون) ، وهو وجه من الوجوه الاخيرة الرائعة التي تمثل النزعة الانسانية الاندلسية المتركزة في (غرناطة) ، و (غرناطة) آخر معاقلها في اسبانية . انه اديب مرهف ، وكاتب لامع ، وسياسي سيء الحظ ، ومؤرخ حي للمجتمع والثقافة ، وهو يشهد في اطار الحمراء ومئذنتها الشهيرة على حضارة مسرفة الرفاه بما يجعلها غير قادرة عن النهوض بمآثر تاريخية كبرى ، بل يجعلها عاجزة حتى عن حماية ذاتها .

وفي ايران سنذكر اسمين على الاقل لمفكرين جد خصيبين وضعا

جلّ آثارهما المهمة باللغة العربية : (سيد حيدر عاملي) تلميذ العلّامة(الحلي) (توفي ١٣٢٦) ، ونصير (ابن عربي) ، وقد عمل على ربط التصوف بالفلسفة الشيعية ، و (ملّا صدرا) (توفي ١٦٤٠) ، وهو من كبار المفسرين وباحث نظري نافذ الرأي في الغنوصية المميزة للشعور التخيلي .

٢ ـ انقطاعات ونهضات

هذان المفهومان يحيلان على اسلوبين اجتماعيين ـ ثقافيين متلازمان . ففي المجتمع العربي ـ الاسلامي من القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر يلاحظ حدوث انقطاعات نحو الماضي المدرسي وانقطاعات بالنسبة للعالم المحيط ، ولا سيما اوروبة الغربية . ونحن لن نتكلم على وجود نهضات الا في حالات ضعف النزعات الرامية الى العقلانية والعلمانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق ، أو حالات زوالها . اما بالنسبة لسكان الارياف والجبال فيوجد بالحري انبعاث طرز الفكر وطرز الحياة الغابرة التي لم تكد تتغير تغيراً يذكر . ومن المهم أن نشير بايجاز إلى هذه الحوادث لانها مسؤولة عن انزلاق خطير بين عالم عربي وعالم غربي على جميع مستويات الوجود التاريخي .

١ ـ الانقطاعات بالنسبة للماضي المدرسي

أ ـ الانقطاع السياسي

رأينا أهمية الامامة في نمو المناقشات الكلامية الاولى . وقد حافظ

وجود خليفة على رأس الدولة الاسلامية ـ على الاقل ـ على مبدأ أمة يوجّهها « خلف » للنبي . وهذا المبدأ الذي ظل مؤكداً حتى سنة ١٢٥٨ هو الذي غذّى المنافسة الخصيبة الشيعية والبحث النظري لدى مفكري السنّة من أمثال (الماوردي) (توفي ١٠٦٤) ، مؤلف الكتاب الشهير في الحقوق الدستورية[1] . وبسقوط الخلافة زالت اذن مشكلة اساسية ، أو أنها ـ على الاكثر ـ وجدت منقولة إلى اعتبارات اخلاقية ـ سياسية مبتذلة . أجل ، إن الاسر الحاكمة التي ظهرت هنا وهناك جهدت في الدفاع عن الاسلام ، بل انها اصطنعت في بعض الاحيان لنفسها نسباً شريفاً . ولكنها في معظم الاحوال أوحت بالحماسة الى بعض الكتّاب والفقهاء من الطبقة الثانية . وقد شعر شخص مثل (ابن خلدون) بالحاجة للتواري عن الحكام حتى يستطيع تأمل عجزهم وهو في عزلته .

ب ـ الانقطاع الاجتماعي

إن انفصال الاسلام الايراني عن الاسلام العربي يقود إلى تبدل الجو الاجتماعي في المدن . ولم تخل ضروب التوتر بين الشيعة والسنّة في بغداد ، والامكانات المفتوحة ، أمام الاقليات بأن تعرب عن نفسها في اطر الثقافة العربية ، لم تخل من تشجيع تنوع وازدهار

---

(١)الاحكام السلطانية (المترجم) .

مذهبيين . وقد اصبحت الجماعات الاجتماعية متجانسة نسبياً في دمشق والقاهرة وتونس وفاس بعد القرن الثالث عشر : إنها تشترك في « سنّة » متينة للاحتماء من « اعداء الاسلام » . وفى سورية ، مثلاً ، يرجع (ابن تيمية) الى تزمت (ابن حنبل) ليدين بآن واحد الخرافات الشعبية وتيارات الفكر المتحررة القادرة على حل وحدة المؤمنين المقدسة . اضف إلى ذلك أن تضاؤل اشعاع المدن إلى الارياف حال دون تجدد النخبة .

جـ ـ الانقطاع الاقتصادي

إنه بلا ريب الشكل الحاسم بالدرجة الاولى في تقلص آفاق الفكر العربي . ولا بد هنا من الاشارة إلى المصير العام لعالم البحر الابيض المتوسط انطلاقاً من الحروب الصليبية . فثمة تطور ملازم يؤكد انحطاط المجتمعات العربية ـ الاسلامية كلما تأكد ازدهار التجارة والاقتصاد الاوروبيين . ونحن ندعو القارىء ، بالنظر لاهمية الموضوع ، إلى الرجوع خاصة إلى مؤلفات (كل . كاهن) و (ف. برودل) و (م. لومبارد) .

د ـ الانقطاع اللغوي

إنه يرتبط بالانقطاعات السابقة . ويسوّغ (ابن منظور) (توفي ١٣١١) ، وهو مؤلف لا يبارى في مجال كنوز اللغة العربية ، يسوّغ مسعاه ببلاغة فيقول : « إنني لم اقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة

النبوية . . ودلك لما رأيته قد غلب في هذا الاوان من اختلاف الالسنة والالوان حتى لقد اصبح اللحن في الكلام يُعدّ لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً ، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الاعجمية ، وتفاصحوا في غير اللغة العربية ، فجمعت هدا الكتاب في زمن اهله بغير لغته يفخرون ، وصنفته كما صنع نوح الفلك » .

وفي الواقع ، أخذ الفرس ، بعد أن نهضوا بدور من الطراز الاول في انضاج الفكر المدرسي ، أخذوا يعزفون شيئاً فشيئاً عن الكتابة باللغة العربية . وعمد المغول والاتراك الى نشر لغات آسيوية . ووضع يهودي متنصر هو (بارهبروس) (توفي ١٢٨٦) مؤلفاً غزيراً باللغة السريانية ، وعادت اللهجات العربية وغير العربية إلى الازدهار في كل مكان بقدر تراجع الثقافة العلمية .

هـ ـ الانقطاع النفسي

إننا لا نستطيع هنا إلا أن نقترح القيام ببحث جديد من شأنه أن ظهر كيف حلّ العجيب والوهمي وما فوق الطبيعي ، والهيجانات لمتقدة فردية وجمعية ، والقلق ، وانتظار المهدي ، والرؤى لاخروية ، الخ ، كيف حلّت محل النزعة العقلية الانتقادية ، ومحل المسعى التجريبي والفضول العلمي والجرأة الفلسفية وارادة التأثير في المصير (انظر ثورة التوحيدي وهي ظاهرة نادرة في الفكر العربي

القديم) مما كان يميز الحياة الفكرية إبان المرحلة الغازية . ومن شأن هذا البحث الذي يعالج علم النفس التاريخي أنه سينير عدداً من جوانب المجتمعات العربية المعاصرة .

وفي هذه الشروط يتضح أن الفلسفة ، وبوجه أعم ، جميع المقالات المخالفة اصبحت غير ذات اعتبار في المدينة العربية - الاسلامية ، سواء من حانب السنّة او من جانب الشيعة . ذلك أن العلماء في كل مكان اجروا مراقبة قاسية على كل ما لا يتقيد بالتعريفات الكلامية للمدرسة الرسمية (انظر المذهب المالكي في المغرب) أو للطريقة . وبعبارة عرقية - اجتماعية نقول أنه حدث تباطؤ في الجدل بين التقليد والتغير ، بين النزعة المحافظة والحركة ، بين البنية والتاريخ . وكذلك يمكن القول أن ضروب النجاح التي حققها التضامن الوظيفي **دولة مركزية - كتابة - ديانة رسمية - لغة وثقافة عليمتان** أصبحت موضع تساؤل نهضة وحالات بعث للوحدات الوظيفية المعارضة : **مجتمعات كثيرة البطون** يكفل بقاءها واحتمال تجانسها **التضامن بالعصبية - الرواية الشفهية - العبادات والمعارف الشعبية - اللهجات العامية** . إن دراسة هذه الازواج من المتقابلات ترجع إلى مجال التاريخ مثلما ترجع إلى الانتربولوجيا السياسية والثقافية .

٢ - انقطاعات بالنسبة للعالم المحيط

إن الطريقة السلبية فى تاريخ الفكر تقوم على التساؤل عن ما لم

يتناوله الفكر في نطاق فكر ما . وبعد أن سلخ الفكر العربي قروناً من الجهد بحثاً عن أساس (انظر ما سبق) ، عرف « أزمة مبدئية » .

« بيد أن الازمة المبدئية لم تتكشف من حيث سعتها وعمقها إلا في ضوء الفصل في أمر تنظيم ما يمكن أن يطاله الفكر داخل الفلسفات والمذاهب الكلامية » (س . برتون : في المبدأ ، ص١٠) .

تتضح إذن سعة الافق الذي ينفتح أمام مؤرخ الفكر العربي . ذلك أنه لا يجب تعمق الفحص الانتقادي ـ الذي لم يكد يبدأ فيما تقدم ـ للفكر المدرسي بأسره وحسب ، بل يجب أيضاً قياس ما لم يتناوله الفكر مما قد تراكم من جراء التقدم الموصول للفكر الغربي بينما نسي الذكاء العربي ـ الاسلامي فتوحاته الخاصة . وبالرغم من ذلك فإن هذه الفتوحات كانت قد بلغت من القوام مبلغاً يتيح الوصول لمعرفة الحوادث الفكرية المرتبطة بحركات الاصلاح والانبعاث وفلسفة الانوار . ولكن المقال العربي لم يعد يعرف أن ينمّي سوى نتفة افكار تتصل بتأسيسه الذاتي وباستراتيجيته ، رفض كل ما لا يندمج في جملة اجتماعية ـ ثقافية حكم بانها مثالية ولا يمكن التنازل عنها . لقد بعد بنا المطاف عن الاستقبال المتحمس الذي لقيه التراث الاغريقي . أجل ، إن « الفرنجة » قد ظهروا ظهور منافسين واعداء ، ولم يظهروا ظهور ذوي نزعة انسانية . ولذا سنجدهم مرفوضين بوصفهم « كفاراً » وغرباء عن حقيقة الاسلام السامية . ولا بد من القول ايضاً أن الدولة العثمانية وقفت حائلاً بين المجتمعات العربية والامم

الاوروبية : فهي التي تمارس منذ القرن السادس عشر السيادة الداخلية والخارجية باسم الاسلام . وليس من اليسير تقدير النتائج الفكرية الناجمة عن هذا المعطى على العالم العربي . ومهما يكن في الامر ، فقد انقلبت الاوضاع النسبية بين العالم العربي والغرب بالتدريج : وبعد أن كان العالم العربي رائد الثقافة والحضارة اصبح « شرقاً » غامضاً ومنحطاً وفريسة القوى السحرية واللاعقلية ، «الرجل المريض » الذي سيتعجل الغرب موته بهذه المناسبة ليستولي على مواقع استراتيجية ذات اهمية قصوى . ولذا يصبح لنا الكلام على انبثاق الحياة الحديثة في المجتمعات العربية الاسلامية ابتداء من القرن التاسع عشر .

الفصل الخامس

انبثاق الحياة الحديثة[1]

لقد بلغت المجتمعات العربية في مستهل القرن التاسع عشر من الضعف مبلغاً جعل من المتعذر أن تستمر زمناً أطول في منأى عن مشاريع غزو جيرانها لها وقد بلغ هؤلاء الجيران أوج ازدهارهم الاقتصادي والسياسي . ولذا يجب البدء بتحديد الشروط الجديدة لممارسة الفكر العربي بازاء الحياة الحديثة التي تصدمه بقسوة . ونحن سندرس بعدئذٍ المبادىء الموجّهة لما اتفق على تسميته باسم النهضة ، ثم باسم الثورة . وهذان المفهومان المفتاحان سيتيحان لنا الالماع إلى وحدة معيار المعرفة في المرحلة المعنية كلها ، بينما تفرض التصنيفات المرحلية العامة المقررة ، تفرض نفسها ، اكثر ما تفرض ، على الصعيد السياسي .

انظر بصدد هذا الفصل كله محمد اركون ولويس كارده· الاسلام بالامس وغداً ـ (باتيه ـ شاستل ١٩٧٨ ص ١١٧ ـ ٢٤٧)·

١ ـ الشروط الجديدة لممارسة الفكر العربي

يكفي ان نلمع إلى بعض الحوادث الحاسمة وان نلفت الانتباه إلى بعض الوقائع الاجتماعية ـ الثقافية حتى نقدم فكرة أولى عن الصعاب التي تواجه كل مفكر عربي .

حوادث سياسية

١٧٩٨ ـ ١٨٠١: حملة (بونابرت) على مصر . فتح البلاد عسكرياً وارتيادها علمياً .

١٨٠٥ ـ ١٨٤٥: (محمد علي) ينجح في الاستيلاء على السلطة في مصر ويفتتح عهد سياسة اصلاح واستقلال .

١٨٣٠ : بدء غزو الجزائر .

١٨٧٦ ـ ١٩٠٩ : عهد (عبد الحميد الثاني) الذي دفع تسلطه مفكرين لبنانيين إلى الهجرة إلى الامريكيتين ومصر . الصحافة اللبنانية تلجأ إلى القاهرة .

١٨٨٢ : مصر تحت الوصاية البريطانية ـ ٩١٤ : الحماية البريطانية تحل محل السيادة العثمانية .

١٨٨١ : الحماية الفرنسية في تونس .

١٩١٢ : الحماية الفرنسية في الجزائر.

١٩١٦ : اتفاقية (سايكس ـ بيكو) حول تقسيم الامبراطورية

العثمانية إلى مناطق نفوذ انكليزية وفرنسية وروسية .

١٩١٧ : تصريح (بلفور) - ١٩٢٠ الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان ، والبريطاني على فلسطين والعراق .

١٩٢٢ : الغاء السلطة العثمانية ، اعلان الجمهورية التركية .

١٩٢٧ : انكلترة تعترف باستقلال العربية السعودية والعراق .

١٩٣٦ : نهاية الاحتلال العسكري لمصر باستثناء منطقة القناة .

١٩٤٥ : انشاء الجامعة العربية .

١٩٤٨ : اعلان دولة اسرائيل .

١٩٥٢ -١٩٥٤ :تنازل (فاروق) - (ناصر) يصبح رئيس الدولة المصرية .

١٩٥٦ : استقلال المغرب وتونس . الحملة الفرنسية - البريطانية على السويس . الحرب الاسرائيلية - العربية الثانية .

١٩٥٨ : ولادة الجمهورية العربية المتحدة (اتحاد مصر - سورية)

١٤ تموز : اللواء (قاسم) يستولي على السلطة في بغداد .

١٩٦٧ :حرب الايام الستة : « النكبة العربية » ، ولادة الجمهورية الشعبية في اليمن الجنوبي .

١٩٦٩ : (ايلول) : إعلان الجمهورية في ليبيا .

١٩٧٣ : (تشرين الاول) نصف نجاح الجيوش العربية ضد اسرائيل .

حوادث اجتماعية ـ ثقافية

١٨٢٢ تأسيس الجامعة الامريكية ، ثم ١٨٧٥ الجامعة اليسوعيه (القديس يوسف) في بيروت وكلية (صادقي) في تونس ـ ١٨٨٠ جامعة الجزائر ـ ١٩٠٨ افتتاح جامعة اهلية في القاهرة تحولت سنة ١٩٢٥ إلى جامعة حكومية ، الجامعة السورية التي اصبحت جامعة دمشق سنة ١٩٥٨ ، ـ ١٩٤٢ جامعة الاسكندرية ـ ١٩٥٠ جامعة عين شمس في القاهرة ـ ٦ حزيران ١٩٥٦ جامعة بغداد ـ ١٩٦٠ جامعة حلب ـ ١٩٥٧ جامعة الملك سعود في الرياض ـ ١٩٥٧ جامعة محمد الخامس في الرباط ـ ١٩٦٠ جامعة تونس ـ ١٨٢٦ ـ ١٨٣٥ أولى البعثات الدراسية المصرية إلى فرنسة .

١٨٣٥ ـ ١٨٤٨ : تركز نشاط الترجمة في مصر بادارة (رفاعة الطهطـاوي) (توفي ١٨٧٣) .

١٨٤٠ : ترجمة الكتاب المقدس في لبنان ـ ١٩٠٤ ترجمة (سليمان البستاني) للألياذة .

١٨٩٩ : تأسيس اول نقابة في مصر لصناعة السجائر .

١٨٩٨ : تأسيس البنك الاهلي المصري ـ ١٩٢٠ بنك مصر ـ ١٩٤٧ البنك الوطني العراقي الذي اصبح المصرف المركزي سنة ١٩٥٦ .

١٨٥٤ ـ ١٨٦٣ : عهد (سعيد باشا). نشأة الايديولوجية القومية المصرية ـ ١٨٦٩ الفكرة الحديثة عن الوطن كما اذاعها الطهطـاوي .

١٩٢٥:(علي عبد الرازق) ينشر كتاب : الاسلام واصول الحكم.
١٩٢٦:(طه حسين) ينشر كتاب « الشعر الجاهلي » ـ جامعة الازهر تدين هذين الكتابين لاعتناقهما النقد التاريخي الحديث .
١٩٣٨: (طه حسين) ينشر كتاب ـ منهاج حول : مستقبل الثقافة في مصر .
١٩٥٤:« فلسفة الثورة » لـ (ناصر) .
أيار ١٩٦٢ (ناصر) يقدم « ميثاق الجمهورية العربية المتحدة » .
١٩٦٤: ميثاق الجزائر.
١٩٦٧: حرب الايام الستة .
الفاتح من أيلول ١٩٦٩: اعلان الجمهورية العربية الليبية .
تشرين الاول ١٩٧٣: نصف انتصار سوري ـ مصري على اسرائيل
١٩٧٦: الميثاق القومي الجزائري .

إن هذا العرض الوجيز للحوادث البارزة التي جرت في العالم العربي منذ مستهل القرن التاسع عشر يعطي وحده فكرة عن صعوبة نفاذ الحياة الحديثة الى المجتمعات الراضخة منذ زمن بعيد لاقسى نزعة تقليدية . ولكننا إذا أردنا ايضاحاً أفضل للاساليب المعقدة التي بها جرى هذا النفاذ وجب علينا الانخراط في نوعين من التقصي : من جهة أولى ، تتبع نشأة الحياة الحديثة في اوروبة مع الاهتمام برسم حدود الحياة الحديثة التي حملتها « البرجوازية

الغازية » ، ومن جهة أخرى علينا أن نحدّد الاطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة في كل بلد مفتوح . فلنشر بايجاز إلى سعة المشكلة .

إن المختزل الذي ظهر في الغرب إبان زمن طويل لايلاج مفهوم الحياة الحديثة هو مختزل انقطاع بين فهم وسيط تسوده العقائد والخرافات والابنية التخيلية وبين طراز فهم حديث بدأ بالانفجار « الانساني النزعة » في عصر الانبعاث وباحتجاج حركة (الاصلاح) وبعلم (غاليلة) و (كوجيتو) (ديكارت) ، والعلم الوضعي وظهور سلطة روحية علمانية . . ولا ريب في أن هذه الوقائع قد تدخلت في الفكر العربي من خارج ، ولكن تاريخ العلوم لما يحدّد بعد الروابط الحقيقية بين هذه الحياة الاوروبية الحديثة الاولى وبين المقدمات العقلية للفكر العربي المدرسي .

أما تفسير (ف . برودل) الذي أظهر كيف نمت الحياة الحديثة « في اطر الحضارة الغربية حصراً » ، فإنه تفسير أكثر اثارة للدهشة : يقول : « ان تفسيراً مادياً هو تفسير بديهي . وإن الازدهار الاقتصادي الذي لم يسبق له مثيل في القرن الثامن عشر قد أثار العالم كله ، واوروبة أصبحت قلبه الفذ . لقد اكثرت الحياة المادية والتقنية مطالبها وضغوطها . وتحددت بالتدريج إجابة واضحة ، تحدِّد تعاون . وعلى هذا النحو . . . سيكون التصنيع هو العنصر الحاسم ، المحرِّك . وهذا يعني تفسير نوعية غربية بديهية ـ العلم ـ بنوعية غربية ليست اقل منها بداهة ـ التصنيع . وهاتان الاصالتان تتجاوبان ، وفي

جميع الاحوال إنهما تتواكبان[1] .

بيد أن هذا التفسير المقتضب يكفي لو أننا اقتصرنا على ملاحظة حوادث يمكن تحديدها تاريخياً وجغرافياً . ولكن مؤرخ الفكر يحتاج إلى تعمق تحليل العلاقات بين الحياة الحديثة المادية وبين الحياة الحديثة الفكرية . ونحن لن ننخرط هنا في مناقشة رهيفة ، بل سنذكّر بأن التصنيع قد واكبته في الواقع ثقافة توصف بأنها حديثة وهي تفصل « العلوم الدقيقة » عن علوم الانسان ، تفصل النظرية عن العمل ، فصلاً جعل من الممكن تسويغ المداولات الاقتصادية والسياسية التي قد يتناولها مقال مجرد انساني النزعة. وهذا الابهام في مفهوم الحياة الحديثة قد اتضح في جملة الابحاث الانتقادية التي نهض بها (ماركس) و (نيتشه) و (فرويد) وتلاميذهم الكثيرون . إنه في قلب المناقشات النظرية الراهنة .

أما من وجهة نظر الفكر العربي فإننا نجد لزاماً علينا إيضاح هذا التأطير التاريخي لمفهوم الحياة الحديثة كما جرى بين سنتي ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠ حتى نوضح ضروب الجرأة التي تحققت وحدود الآثار . ومن شأن التأريخ الذي قرأناه قبل قليل أنه يظهر مدى التأخر والعوائق وكيف عاش الفكر العربي التوترات التربوية الرئيسية التي أبانت ظهور ما يسمى الحياة الحديثة البرجوازية في أوروبة : تشكل رأس المال

---

(١) العالم الحالي ، في تاريخ الحضارات ـ طبعة برلين ١٩٦٣ ص ٢٦٣ .

الكبير بين يدي برجوازية غازية ، خلق اوضاع ثورية بنتيجة ضغط الآلية ، نحو العالم العمالي ، تسارع الايقاعات ، نمو الحياة في المدن ، صراع الطبقات ، منافسة دولية ، حروب امبريالية ، الكتابة البليغة الملازمة للمقال العرقي المنزع ، للنزعة القومية ، للنزعة العلمية التي أذاعتها ثقافة التعليم الثانوي والجامعي . وإنما في اشكال العنف والنزعة الانسانية المحردة (انظر « الضمير الزائف » الذي فضحته الانتقادات الغربية) اكتشف الفكر العربي أول ما اكتشف وجود « حياة حديثة » مصنوعة خارجه وعلى حسابه جزئياً .

وقد ظل هذا الفكر حتى الثلاثينات أعزل إلى حد كبير أمام هجمات « التجديد » ـ وقد أدانها العلماء إدانة دائمة ـ بل إن الفكر العربي لم يتصرف حتى بالادوات الفكرية التي صنعها المفكرون المدرسيون .

وفي ذلك اليوم لم يكن من الممكن القول بعد إن الرجوع إلى مصادر هؤلاء القدامى قد تقدم كثيراً : وسنرى فيما بعد المهمات التي كان الواجب الاضطلاع بها لطرح مشكلة الحياة الحديثة في ضوء جديد . وبالمقابل ، يجب الالحاح على استمرار ، وسيادة ، مراكز انتقال الفكر المحافظ التقليدية : جامعات : الازهر في مصر ، والزيتونة في تونس ، والقيروان في فاس ، وفي كل مكان المدارس والزوايا المتفاوتة الاهمية . وقد كفلت الثقافة التي تنشرها هذه المؤسسات استمراراً مصنوعاً لمخترلات بالية لا يربطها شيء بالعلم المنتصر في اوروبة

يتضح إذن كيف أثارت الاتصالات الاولى بالمجتمعات الاوروبية في هذه الشروط ، باستثناء الاصطدامات العسكرية ، أثارت لدى العرب ـ المسلمين الدهشة والاعجاب الساذج والفضول الكبير بدليل شهادة المؤرخ المصري (الجبرتي) (توفي ١٨٢٥) ولا سيما (الطهطاوي) وهو أول ذائد ناجع عن نزعة تحديث ليبرالي . فقد رأس بعثة علمية ارسلت الى باريس سنة ١٨٢٦ وسجل في قصة رحلته الثمينة الارتكاسات السليمة ، القوية ، ارتكاسات مسلم على أكثر امارات الحياة الحديثة المادية ذيوعاً : سرير عالٍ مريح ، شوكة طعام ومدى ، اطباق وكؤوس فردية لتناول الطعام على مائدة ، نساء سافرات يتجولن بحرية ، فن معماري مدهش ، نظام ، نظافة ، نُجوع ! وتتكشف دلالة هذه الملاحظات كلها عندما نقارنها بالملاحظات المقابلة لرحالة اوروبيين سافروا إلى بلاد الاسلام . ولكنها ، لدى (الطهطاوي) ، تغذيّ قناعة وتصميماً : هناك بالتأكيد حقائق ينبغي تعلمها لدى هؤلاء المسيحيين ، ولا مناص من إعادة ادخال الحركة والمبادرة والعلم إلى المجتمع الاسلامي !

وعلى هذا النحو ظهرت افكار جديدة للمرة الاولى باللغة العربية : « أن يكون الوطن محل سعادتنا المشتركة التي نبنيها بالحرية ، وبالفكر ، وبالمعمل » ، كما قال رحالتنا الجريء . وبينما كان اسقف باريس يحيّ الاستيلاء على الجزائر سنة ١٨٣٠ على أنه

« انتصار المسيحية على الاسلام » (وهـذا يقـدم مقياس الحيـاة الحديثة في اوروبة!) ، كان (الطهطـاوي) يذكر بصورة وضعية أكبر ان « الحرب بين الفرنسيين والجزائريين لم تكن سوى مسألة سياسية محضة ، مسألة منافسة على التجارة والاعمال ، مسألة خصومة ومجادلة ناشئة عن الكبرياء والعجرفة »[1] .

وهذا الموقف الذي يجمع التعلق الاسلامي القديم بخير الامة (المصلحـة) ، إلى ذرائعيـة العلماء الاول ، وإلى الاشتراكية الطوبائية ، ستتجلى ترجمته في صور شتى كلما أسفرت « الحياة الحديثة » عن وجهها الآخر : العنف المسيطر والمستغِل ، مشوباً بأدب « استشراقي » يستهدف أن يسير من الناحية النفسية نفاذ الاستعمار ومشاريع التبشير . وقد شعر العرب المسلمون شعوراً متزايداً بوضعهم الضعيف الممتّهن حيال ما أسموه « العدوان العسكري والفكري » . وكانت من أولى البوادر « العلمية » الدالة على هذا الامتهان محاضرة (رينان) الشهيرة حول « الاسلام والعلم » وقد رفضها (جمال الدين الافغاني) (توفي ١٨٩٧) . بيد أن من الواجب أن نبين بوجه أكثر حسماً على صعيد الفكر الحديث كيف أثارت إقامة مستعمرات من الاجانب تدعمها بلدان غنية جدلاً إجتماعياً جديداً

---

(١) نقلاً عن (أ لوكا) : في : الرحالة المصريون إلى فرنسة في القرن التاسع عشر . (باريس ١٩٧٠ - ص ٦٦ - ٦٧).

في البلاد العربية . وهذا الجدل ينطوي على جميع أنواع التوتر التي وصفها (ماكس فيبر) بين جماعات التجمع / جماعات الشركاء ، بين سلطة المواهب الروحية / السلطان ، رؤساء الطرق / السلطة البيروقراطية ، تنظيم ديني / تنظيم زمني ، قانون العرف / قانون عقلي ، ثقافة خرافية واسطورية / ثقافة وضعية وعلمية المنحى ، اقتصاد غذائي / اقتصاد انتاج تخطيطي ، الخ . . ولم تعمل ضروب الاستقلال السياسي المتحقق حديثاً على تخفيف هذه التوترات بل عملت بالحري على تقويتها . وهذا يسمح لنا بالقول باستمرار معيار المعرفة في الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم . وسيتيح لنا فحص فكرة النهضة والثورة أن نظهر كيف تستمر العقول ، على الرغم من فارق اللهجة والمصطلح والتركيب ، في تثبيت الآفاق الثقافية ذاتها والاصطدام بالعوائق الاجتماعية ـ الثقافية والاقتصادية ذاتها ، وإعادة تأكيد القناعات ذات القناعات ، ولا سيما فيما يتصل باللغة والتاريخ والدين . إن النهضة والثورة مفهومان يحيلان على ايديولوجية نضال باكثر من إحالتهما إلى فكر تأملي يبحث عن معنى . إنهما كليهما يغطيان رسالتين متكاملتين : ١) الرجوع إلى العصر الذهبي للاسلام وإلى الثقافة المدرسية ٢) محاربة التأثير الانحلالي ، ومقاومة الاعتداءات العسكرية والدبلوماسية والاقتصادية والثقافية الغربية ، مع العمل على أن تتكامل في الشخصية العربية المكتسبات « الايجابية » للحياة الحديثة . النهضة ، والثورة ، موضوعان أكثر

الحافاً ، ولكن طرق بلوغهما تتغير في نقطة : إنهم ينتقلون ، ولا سيما في الاقطار المنحازة للطرائق الاشتراكية ، من العمل التربوي ومن الروح الاصلاحية إلى العمل « الثوري » ضد الامبريالية الغربية وضروب الارتباطات الغابرة المحلية .

٢ ـ اتجاهات « النهضة »

إن أول كتاب في الاصلاح ، وهو قصة رحلة (رفاعة الطهطاوي) إلى باريس (تخليص الابريز) يرسم سلفاً الافكار الاساسية للنهضة ويسوّغ مفهوم انبعاث الحركة الثقافية العربية . وقد شجع (محمد علي) انتشار الكتاب سنة (١٨٣٤) وامر بترجمته إلى اللغة التركية : وهذا يدل على تخلف اللغة العربية في صفوف الطبقة الحاكمة . وإن اتفه التفاصيل وأهم المشكلات التي لفتت نظر المسافر إنما تحيل إلى أوضاع مصرية دقيقة . وقد كان المجتمع الفرنسي ، عشية ثورة تموز(١٨٣٠)يكشف النقاب بطريق التضاد عن نقائص المجتمع المصري وعيوبه وتخلفه وحاجاته . وسيتكرر هذا الاسلوب النفسي بانتظام لدى جميع العرب المسلمين الذين سيكتشفون للمرة الاولى وسطاً من أوساط حياة غربية ولذا تشغل قصة الرحلة والسيرة الذاتية منزلة كبرى في الادب العربي المعاصر . فكل امرىء يشعر بعد اقامة دراسية ،أو حتى بعد مجرد رحلة ، بأنه مسؤول تربوي حيال ذويه : من الاسرة القريبة ، حتى الجماعة القومية ، بل وبأنه مسؤول بوجه عام حيال المسلمين كافة . ذلك أن كل واحد يعيد التفكير ،

بوسائل فكرية مختلفة ، في وضعه الخاص بوصفه عربياً ـ مسلماً يعيش في ظل عدم مساواة يشتد الحكم على أنها حياة لا تطاق كلما زاد هذا الحكم عليها بأنها ظلم لا مسوّغ له . لمَ هذا التخلف ، هذا العجز لدى شعب يعرف كلام الله بينما الكفار الذين ظلوا صماً عن الاستماع للوحي الاقصى قد حققوا ضروب تقدم رائعة جداً في ميدان الثقافة والحضارة ؟ لماذا ؟ إن هذا السؤال يعرب عن قلق ميتافيزيائي ويتطلب جواباً دينياً لدى عقول لا تتصرف من أجل حل لغز العالم والتاريخ إلا بلغة مثقلة بالاصداء المقدسة . ماذا ! ألم يقل الله تعالى : ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ (٨/٦٣) وكذلك : ﴿هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ (٢/٦٢) .

إن كلام الله لا يمكن أن يكذّبه التاريخ ، ولا ريب في أن المسلمين قد نسوا معناه : يجب تحديد متى ، وكيف ، ولماذا . وعلى هذا النحو يعود الموقف الاصلاحي إلى الولادة من جديد ، هذا الاصلاح او الرجوع إلى الشكل الحقيقي الاصلي للتعليم الاسلامي . إن تأكيد وجود حقيقة متعالية قادرة دوماً ـ إذا عرف الناس فهم لغزها وعيشها ـ على إعادة مسيرة التاريخ في الدرب الصحيح ، هذا التأكيد هو الاسطورة الاكثر رسوخاً ، والاكثر نجوعاً ، والذي أتاح بالفعل للضمير المسلم ان يتجاوز جميع الازمات بدءً من (٦٣٢) .

لقد ساد الموقف الاصلاحي النشاط الفكري العربي كله حتى حوالي سنة (١٩٥٠) . وهو يتطلع إلى غرض أساسي واحد : إعادة إعطاء المدينة العربية ـ الاسلامية أصالة وحركية تتيحان لها أن تحتل بكرامة منزلتها في جوقة الامم الحديثة . ولكنه يتجلى في لغتين ويستخدم طريقتين متعارضتين وإن كانتا تتقاربان بحسب تفاعل الظروف : لغة وطريقة تقليديتان ، محافظتان ، ولغة وطريقة تنزعان منزع التحديث . وهذا التمايز يعرب عن مبعدة اجتماعية ـ ثقافية لم تزل تكبر بين اقلية متخرجة من الجامعات والمعاهد الحديثة ، واكثرية ساحقة لا يمكن أن تلقى سوى تعليم تقليدي (٩٨٠ بالالف سنة ١٩٥٢ ، في مصر ، بحسب تقدير (بنت‌الشاطي) التي تصيب في قولها : « إننا جميعاً ننتمي لجيل‌تعوزه‌المعاصرة الثقافية والفكرية خلال مرحلة التعليم والتشكل وتلقي الانطباعات . . . » .

يتضح إذن لماذا ظل التمايز حتى مستهل القرن العشرين كمية يمكن إهمالها . وعلى الرغم من أن (الطهـطاوي) كان أزهرياً فقد وجد دفعة واحدة اللهجة واللغة البسيطتين لنقل أفكار وعواطف جديدة متكاملة ببراعة في مسعى عربي ـ اسلامي ، نقلها إلى جمهور واسع . إننا لا نزال بعيدين عن المفاهيم التنظيمية وعن المقال البليغ مما تحفل به الايديولوجية المناضلة .وإن المؤلف ليستخدم ذرائعية المربي ورجل العمل ويطرح أحجار انتظار متينة حين يدخل افطار حب الوطن والازدهار الاقتصادي والتربية المدنية وتحرر المرأة والتبسيط اللازب

للنحو العربي والاسلوب العربي والضرورة الملحّة الداعية للترجمات العلمية وللتحرر من الخرافات الخ .

وسيظل هذا البرنامج ذا أهمية حالية دوماً ،وقد استأنفت النزعة العقلية الذرائعية ، ذاتها لدى (محمد عبده) (توفي١٩٠٥) وهو تلميذ (الافغاني) الذي اسس معه في باريس مجلة« العروة الوثقى » . وقد كشف له هذا المشروع العابر عن صدف السياسة وتقلباتها وحمله على أن يتسلح بسلاح أقوى بتعلم اللغة الفرنسية والاكثار من الاسفار إلى باريس، ولندن ، والجزائر ، وتونس ، وبعقد الصلة مع افضل نصوص الفكر المدرسي مثل « نهج البلاغة » و« المقدمة » (انظر فيما سبق ص١١٣و١٢٧) . ونحن نجده يحاول ترميم الفكر الكلامي في رسالة صغيرة بعنوان « رسالة التوحيد » ؛ ولكن غرضه باطراد يبقى مقاومة الاستبداد التركي والجمود الفكري للمسلمين ، والجهل ـ وهو يرسم خطة اصلاح القضاء والتعليم والمؤسسات السياسية بتكييف المفاهيم الاسلامية القديمة مثل الشريعة والرأي والمصلحة والاجماع مع مفاهيم حديثة مثل مفهوم المجلس النيابي والرأي العام والمنفعة وفصل السلطات[1] .

وفي المنحى ذاته عمل مناضلون متحمسون ومستنيرون . (عبدالله بن النديم) (توفي ١٨٩٦) حدّد استراتيجية نضال غير

---

(١) انظر لائحة المفردات العربية وفيما سبق ص ٢٩ و ص ٤٣ .

عنيف ضد السيطرة الانكليزية : تنمية التضامن القومي والعزة القومية ، دعم الاقتصاد المحلي ، تجديد الاسلام باعتباره مثلاً أعلى جمعياً للحياة ، تجديد اللغة العربية بوصفها لغة ثقافة ، و (طنطاوي جوهري) (توفي ١٩٤١) وضع تفسيراً ساذجاً ولكنه لفت الانتباه إلى المكتشفات العلمية الحديثة ، و (فريد وجدي) (١٨٧٥ ـ ١٩٥٤) افتتح أدباً مؤهلاً لنجاح كبير حول الدفاع عن الاسلام وايضاحه وعن اللغة العربية والعرب ضد تيار انصار التغريب ، و (قاسم امين) (توفي ١٩٠٨) تخصص بالدفاع عن المرأة . ولكن (رشيد رضا) (توفي ١٩٣٥) هو الذي تلقف رسالة (محمد عبده) الاصلاحية ووسعها بتأسيس مجلة « المنار » منذ (١٨٩٩) وقد دلّ على عقل مفتوح ولكنه عقل متسم بوثوقية أكبر ، ومنهجية أعظم من عقل « المعلم » . وإن مواقفه تذكّرنا بالصرامة الحنبلية في حقل السنّة . وهذا الخط الاصلاحي ذاته أدخله إلى الجزائر (ابن باديس) (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) ، وقد نهض بدور كبير في « الشهاب » ، و (بشير الابراهيمي) ، وكان من أكبر العاملين في « البصائر » ، وإلى تونس (طاهر بن عاشور) ، وإلى المغرب (علّال الفاسي) الذي تجاوز فكره القومي النشيط حدود الاسلام والقومية المغربية . وعلى هذا النحو نرى قيام علاقة وثيقة بين نجاح الايديولوجية الاصلاحية التقليدية ـ السلفية ، أنصار الرجوع إلى المعيار القديم لدى الاتقياء الاقدمين ـ وبين تزايد ضغط(الغرب)وقد تأسست جمعية«العلماء» الجزائرية في ايار من سنة(١٩٣١)،بعد مرور سنة على

الاحتفال بمرور مائة عام على الغزو . وفي سنة (١٩٢٨) أسس (حسن البنا) في مصر جماعة « الاخوان المسلمين » التي مضت بالجذور السلفية إلى حدودها القصوى ولم ترضى بأي تنازل أمام النزعة التحديثية . « الاسلام عقيدة وعبادة ، وطن وقومية ، دين ودولة ، روحانية وعمل ، قرآن وسيف » ، بحسب تعبير (حسن البنا) الجازم . إنه مزج خطر يقتل دفعة واحدة الفكر العلمي وكلام الله ! وبالرغم من ذلك فإن مقال (الاخوان) هو الذي يعبىء بأعظم ثقة ممكنة ، حساسية الجماهير ، مثلما فعل سابقاً ، وقبل فترة ، مقال الوعّاظ والقصّاص الشعبيين ودعاة الاسماعيلية والاولياء المحليين .
وجدير بنا ، قبل أن نتحدث عن تعصب أعمى وتحريض هائج أن ندرك سبب المواءمة بين طراز تعبير ومضمون فكر وشكل عمل ووضع نفسي ـ اجتماعي. فثمة واقع أن في مصر، في الثلاثينات ، وُجد جمهور كبير يطالب بأدب ديني ويلتهمه بنهم . وإذ ذاك أخذ أبطال مشبعون بالنزعة التحديثية من أمثال (طه حسين) و (هيكل) و (العقاد) . . أخذوا يعلنون اجلالهم « عبقرية » النبي والصحابة وقيم العدالة والاخاء والديمقراطية . . . الاسلامية . وهذا الاحياء يدل على أن اختيار الفكر العربي المعاصر النزعة العقلية يظل خاضعاً للرجوع الهجومي إلى العاطفية .
إن اشتداد النزعة التقليدية المتزمتة في الحركة الاصلاحية لا يرجع إلى انتعاش الضمير الشعبي وقد ظهر في المدن والقرى حيال الاسلام لذي ينظّم الحياة اليومية في شكل عبادة ، وأخلاق ، ورمزية ،

وثقافة ، بل إنه يلازم أيضاً جرأة المستغربين المبكرة أحياناً ، بل والسيئة التصرف . لقد كان المسافرون او الطلاب العائدون من لندن او باريس يتعجلون إقحام النماذج الثقافية والروحية العلمية مما ساد في العصر الفكتوري والجمهورية الثالثة . أضف إلى ذلك أن السوريين - اللبنانيين - المسيحيين خاصته - انخرطوا بتصميم أكبر من انخراط المصريين في درب الغرب لمحاربة الاستبداد العثماني . فقد أنجز آل (اليازجي) و (البستاني) على هذا النحو عملاً لغوياً وأدبياً لفت الانتباه إلى مشكلة التعريب الحرجة : وأدباء المهجر[1] من أمثال (جبران خليل جبران) (١٨٨٣ - ١٩٣١) اقتبسوا واقلموا صنعياً ابداعية تتواءم مع حساسية القارىء العربي (الحنين إلى أرض الوطن ، التطلع إلى الكمال المفقود ، التمرد على الظلم الحرمان . . .) وبازاء المجلات الاصلاحية أنشأ اللبنانيون دوريات سيتاح لبعضها تأمين حضور نزعة عقلية مناضلة خلال أكثر من نصف قرن . (بطرس البستاني) (١٨١٩ - ١٨٨٣) أنشأ « الجنان » التي ظهرت من (١٨٧٠) - (١٨٨٦) و (يعقوب صروف) (١٨٥٢ - ١٩٢٧) أسس « المقتطف » سنة (١٨٧٦) في بيروت ، ثم استمر نشرها في القاهرة من (١٨٨٨) حتى (١٩٥٣) . و (جرجي زيدان)

---

(١) وهم من حيث الاصل لبنانيون مهاجرون إلى أمريكة حيث لا يزالون يشكلون إلى اليوم جاليات مهمة .

(١٨٦١ ـ ١٩١٤) قذف « الهلال » سنة (١٨٩٢) . وفي جو النهضة الليبرالي كثرت المجلات والصحف على اختلاف ميولها ويسّرت اتساع المناظرات السياسية ـ الدينية والمنازعات العلمية والمحاولات الانتقادية والادبية ذات المدى التربوي الكبير . ولا يمكن المبالغة في تبيان أهمية دور الصحافة هذا في الانفتاح على العالم الخارجي ، وتراكب ذوق وموقف فكري نمطي للبرجوازية الغربية . وقد كان أبرز الكتّاب وواضعي المحاولات بين سنتي (١٩٠٠ ـ ١٩٥٠) صحافيين بأفضل معنى لهذه الكلمة . وهذه سمة تميز النهضة عن الثورة : ذلك أنه بدءً من (١٩٥٢) اختفت المؤسسات الصحافية التي ذاعت في الحقبة السابقة واحدة تلو الأخرى (انظر « الرسالة » التي بدأت سنة ١٩٣٧ ، و « البلاغ » ، سنة ١٩٢٤ ، و « العصور » سنة ١٩٢٧ ، و « المجلة الجديدة » سنة ١٩٢٩ ، الخ) .

وفي « المقتطف » تألب نفر جريء من الكتّاب . (شبلي شميل) (١٨٦٠ ـ ١٩١٦) و (سلامة موسى) (توفي ١٩٥٨) و (اسماعيل مظهر) صاروا ابطال الافكار التطورية الداروينية والسبنسرية بينما ذاع النقاش في موضوع العلم والدين . وكان هدفهم بوجه الدقة هو رسم خط واضح فاصل بين المعرفة الوضعية ومجال المقدس . وقد دعم (فرح انطون) ، وهو من كبار محرري مجلة « الجامعة » ، هذا التيار بترجمته كتاب « حياة يسوع » من تأليف

(رينان) . وقد أثار نزاعاً شهيراً مع الشيخ (محمد عبده) حول الاسلام والنصرانية . وفي هذا مثل على الملابسات الناجمة عن استئناف مسرف السذاجة لثقافة يجهلون هم نشأتها التاريخية الحقيقية ووظيفتها الايديولوجية . وبعد سنة (١٩٥٢) سينهج بعض من ظل على قيد الحياة نهج نقد ذاتي ،ولكن منذ الثلاثينات نشاهد سلفاً مشادة تندلع في مناسبات شتى حول النغريب اللاشرطي والبحث عن « الاصالة» (القدم) العربية ـ الاسلامية .

ولم ينج (طه حسين) نفسه من المجادلات الناجمة عن هذا التعارض . وقد أتاحت له حياته الطويلة (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلف آثاراً تضم وحدها جميع صيغ النهضة . إحداث نثر عربي بسيط مؤثر ، فرض اسلوب لا يرضخ للتزمت ولا للحشو ، إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة ، خلق ذوق عربي بفضل الاثار المدرسية الكبرى والروائع الأجنبية (مفكرو اليونان القدامى وكتّابه، المتكرات الغربية)، نشر طراز من الفهم العقلي الذي يقضي على الخرافات والتكرار التقليدي بدون محو الشخصية العربية ـ الاسلامية وذلك بطريق التعليم العام . وقد وسّع هذا المنهاج المنسق بدون كلل مع لجوئه إلى تنازلات مسرفة لصالح التغريب تارة ، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى .

(أحمد أمين) (١٨٨٧ ـ ١٩٥٤) ، وهو مؤلف في تاريخ

الاسلام المدرسي ، سرعان ما انتشر تأليفه في جميع الجامعات ، (كرد-
علي) (١٨٧٦ - ١٩٥٣) ، مؤسس مجمع دمشق ، مؤرخ
وكاتب ، (العقاد) (١٨٨٩ - ١٩٦٤) ، شاعر ونقاد ومؤرخ ،
(المازني) (١٨٩٠ - ١٩٤٩) ، (الزيات) (١٨٨٥ - ١٩٦٨) ،
(زكي مبارك) (١٨٩١ - ١٩٥٢) ، (حسين هيكل) (١٨٨٨ -
١٩٥٦) ، (محمود تيمور) (١٨٩٤ - ١٩٧٣) ، (توفيق الحكيم)
(١٨٩٨ -) ، (ميخائيل نعيمة) (١٨٨٩ -) الخ .
إنهم كلهم خدموا ، بكفاءة متفاوتة ، الاهداف ذات الاهداف التي
تطلع اليها (طه حسين) وهم يشهدون على وحدة وخصب جيل
متعلق بجد ، وبسخاء في القلب والعقل ، وثبات ، متعلق بمسعى
ترميم واصلاح واعادة اعتبار وإعداد وتربية ونشر . ولذا يكون من
العبث والظلم السعي إلى فصل الادب بمعنى الكتابة ذات الهدف
الجمالي عن الفكر ذي التطلع التصوري والنظري في آثارهم . إن
محرري « النهضة » يذكروننا بفلسفة الانوار التي اعجبوا بها من ناحية
أخرى : وبالرغم من بقائهم إمناء للذوق المدرسي ، فقد كانوا
يسعون لجعل مكتسبات الفكر الجديدة مستساغة وفي متناول العدد
الاكبر من الناس . ومن أجل ذلك كانوا يحتاجون الى الافادة من
جميع الانواع ، وجميع الاطر ، وجميع اساليب التعبير : الدراسات
المتعمقة لمواضيع متخصصة ، التركيب العليم ، مقال التعميم لدى
الجمهور ، أو المناظرة ، والمعجم ، والسيرة الذاتية ، والقصة ،
والرواية ، والمسرحية ، والبلاغة السياسية والدينية ، والمحاولات

الاخلاقية والامتداحية ، وإن الكتابة في « النهضة » لتذكّرنا بالكتابه في « الادب » القديم : إنها تستهدف التعليم بالامتاع وبالضرب على وتر الحساسية إلى حد كبير أو صغير . وفي وسعنا أن نستدل على سيادة الحساسية بحضور الشعر والموسيقى حضوراً ثابتاً في كل مكان وبفتنتهما الآسرة طوال تلك الحقبة .

يتضح إذن كيف صرفت صرورة الاستجابة الفورية على تحديات الحياة الحديثة وما أكثرها ، صرفت في هذه الشروط الفكر العربي عن الاضطلاع برسالة اكثر أهمية : إزالة العوائق الابستمولوجية التي تعرقل تخطيه ، بآن واحد ، حدود الفهم العربي - الاسلامي المدرسي وحدود النزعة الانسانية الصورية الغربية . وسنرى إن الثورة - بقدر ما يجوز لنا أن نحكم على ذلك منذ الآن - تزيد من افتراق الفكر الانتقادي (وهو دوماً فكر غير حاضر في بعض المجالات) عن الفكر الايديولوجي لدى الطبقة السياسية التي ترتبط بها جميع الاتجاهات القومية .

٣ - اتجاهات « الثورة »

لقد كان مفهوم«الثورة»بمعنى»حقوق الانسان والمواطن منذ القرن التاسع عشر عماد الثورات السورية - اللبنانية ضد النظام العثماني ثم الحركة التي قادها(احمد عرابي)(سنة١٨٨١)في مصر.. وقد استعملت في بادىء الامر باللغة العربية كلمات : جمهور، حكومة،

جمهورية ، عامية . وفي سنة (١٩٣٣) نشر (حسين هيكل) عدة مقالات بعنوان « ثورة في الادب » . ولكن كلمة الثورة لقيت منذ استيلاء (الضباط والاحرار) على السلطة في مصر (٢٣ تموز ١٩٥٢) استعمالاً كاسحاً باطراد . وقد عرّف (ناصر) نفسه خطوط قوة هذا المفهوم في كتابه الشهير « فلسفة الثورة » . وهذا الكتاب يحدّد الاتجاه الاساسي لعمل سياسي ستترجمه بالفعل انتصارات مبهرة واخفاقات خطرة . وبموازاة الملابسات التاريخية التي أثارها الزعيم وقادها أو تلقاها ، وقد ترددت أصداؤ ها بقوة في العالم العربي حين تلقفتها أجهزة التكوين الأيديولوجي ، حدثت في الجزائر تجربة ثورية اخرى من وحي مطابق ومن حرب الايام الستة حرصت « الثورة الفلسطينية » على جمع التراث الايجابي للناصرية المنتصرة و « للثورة الجزائرية » ويتحدث المتحدثون طوعاً عندئذٍ عما يسمى « الثورة العربية » .

فهل نستطيع ، من جراء ذلك ، أن نتحدث عن فكر عربي ثوري ؟ إن هذا السؤال يطرح ذاته على كل مراقب للعالم العربي المعاصر : ولكن من الثابت أن الوقت لا يزال جد مبكر لاقتراح إجابة مقبولة . وما تزال ثمة ثورات رائعة تجري ، وهي تفسخ المجال خاصة أمام أوصاف سريعة في إطار « التاريخ المباشر » . ومن وجهة نظر مؤ رخ الفكر ، لا يخلو من فائدة أن نذكر بالاهمية الحاسمة التي تتميز بها ، في مرحلة الثورة ، الشروط المتبادلة بين اللغة والفكر

والتاريخ . ذلك أن الفكر الغربي قد مرّ ، خلال هذه الفترة ذاتها ، بتحولات مباغتة تقذف بالعمل الذي أنجز إبان النهضة إلى مصاف الوجود الغابر . وإنما أزمة الحضارة التي تواكب في الغرب انحسار الاستعمار وتواكب التصنيع المتزايد هي أيضاً أزمة نمو : ولذا فإن المبعدة بين الفكر العربي والحياة الغربية قد كبرت ولا سيما لأن الفكر العربي قد عبىء كله تقريباً من أجل النضال السياسي والمشكلات العملية على صعيد التنمية . بيد أن التنمية إن كانت ظاهرة إجتماعية شاملة ، فمن الخطر الاسراف في تأخير القيام بقرارة انتقادية ثانية للماضي العربي ـ الاسلامي القديم والحديث كله ، في ضوء المطالب المتغيرة للمعرفة العلمية .

ماذا حدث في الواقع منذ (١٩٥٠) ؟ وما هو إسهـام الفكر في «الثورة العربية» ؟ وبالمقابل ، ما هي الحدود التي فرضها الجو الثوري على الفكر الحر والمجاني ، أي الفكر اللاملتزم ، بل الفكر الهادف إلى بحث لا شرطي عن المعنى ؟

١ ـ ايديولوجية نضال

الايديولوجيا تعرب عن الطريقة التي بها تدرك طبقة اجتماعية أو جماعة قومية علاقاتها بشروط وجودها . وهذا الطراز من حياة الفكر يسود في أوقات الفوران الاجتماعي والسياسي .وإن وظيفته هي وظيفة قناع وحجاب معاً : إنه يقوم في الواقع على إرجاع تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي والنفسي إلى جملة من الآراء المتسقة إلى حد

كبير أو صغير وغرضها إبراز قيمة أهداف عمل جمعي وتسويغها . والامر لا يتناول إدراك واقع موضوعي ـ على نحو ما يسعى اليه الفكر العلمي ـ بمثل ما يتناول تحويل شروط الوجود التي يحكم بانها لا تطاق إلى شروط أضفيت عليها حلة المثالية حتى تصبح مرغوباً بها على نحو أكبر .

لقد شجع الوضع الاستعماري في كل مكان من العالم العربي انتشار أيديولوجية النضال على حساب الفكر العلمي . وقد بلغ التطور عتبته حوالي سنة (١٩٥٠) بصورة دقيقة . وإذ ذاك طرأ تغير على توازن الجماعات الاجتماعية . ففي المدن الكبرى التي أفادت من الاستعمار نجد « نخبة » ضئيلة من الذين جمعوا في أغلب الاحيان بين فوائد الطبقات المالكة التقليدية وحسنات الثقافة الحديثة ، نجدها ترضى مع تحفظ كبير أو صغير بالدخول في منظومة ترجو أن تجعلها منظومة ديمقراطية .وفي المدن التقليدية (فاس ، تلمسان ، قسنطينة ، القاهرة ، دمشق) تحولت مقاومة النفاذ الاجنبي باسم القيم العربية ـ الاسلامية الى مطالبة قومية بينما أملاق الجماهير القروية والريفية ، والضغط السكاني لطبقات الحضر الذين وقعوا فريسة البطالة جعلت هؤلاء الناس يقدمون القوى الاجتماعية اللازمة حتماً للنضال من أجل التحرر . وقد وجب على الاصلاحيين ، بعد أن عُزلوا وزالت عنهم الثقة بسرعة ، أن يمحوا أو يلحقوا بركب البرجوازية التقليدية من أجل تأطير الجماهير الشعبية المسيّرة . وقد رجّح جلّهم موقف

التقهقر إما بدافع الاخلاص أو لمجرد خطة موقوتة ، لان الفكر الغربي ، كما تمثله ، رجال « النهضة » وطبقوه ، قد تكشف عن عجزه على السيطرة على المشكلات الناشئة عن التقاء الظاهرة الاستعمارية بالمجتمعات العربية ـ الاسلامية القديمة .

إن النضال من أجل التحرر القومي لا يقف عند استرجاع السيادة السياسية ، بل أنه يمتد في جهد البناء القومي على نحو يجعل أيديولوجيا النضال ـ أي بالدرجة الاولى التحالف المقدس بين جميع الطبقات الاجتماعية بقيادة طبقة سياسية صادرة جزئياً عن صفوف المناضلين ـ يجعلها تحتفظ باهميتها الاولى وتقدمها على سائر انماط الممارسة الفكرية . ومن شأن ضروب الصراع الاجتماعي إنها أيسر تأجيلاً بقدر ما إن الطبقات المتجابهة ما تزال في مرحلة تشكلها أو إعادة بنائها . أضف إلى ذلك ، أن ضغط الامبريالية ما زال يستمر ـ منذئذٍ على نحو سياسي (المشكلة الفلسطينية) أكثر منه اقتصادياً ـ يستمر ببداهة ترفه الخطب الرسمية بصيغة تتسم دوماً بأنها صيغة حالية وذات مردود .

ما هو مضمون هذه الايديولوجيا التي تستقطب مثل هذا القدر العظيم من الطاقة وكيف تعمل ؟

لقد طرح (علماء) الجزائر شعاراً ذا دلالة : « الاسلام ديننا ، والعربية لغتنا ، والجزائر وطننا » . وهذه الصيغة تلخص تلخيصاً ممتازاً الاماني الدائمة لجميع الشعوب التي تشعر بأنها عربية ومسلمة .

وبالرغم من دلك فان الثورة تميل إلى الالحاف على العروبة لتحاشي بعثرة رؤ ية الجامعة الاسلامية . ولكن ثمة اسرافاً ، في الوقت ذاته ، ماثلاً في توحيد هوية العروبة بالاسلام . فالباحثون يتطوعون للتكرار ، مثلما حدث في زمن الشعوبية[1] في بغداد ، إن الله اختار التعبير باللغة العربية بواسطة بني عربي . وإن التراث الثقافي العربي يحتوي الاسلام ويؤلف التراث المشترك للامة العربية . ويعلق شعار آخر شهير : « أمة عربية واحدة ، ذات رسالة خالدة». وبعبارة أخرى ، كل قطر عربي يؤلف جزءاً تاريخياً لا يستطيع أن يبلغ ملء حقيقة إلا بالمشاركة بالمشاغل وبالمثل العليا للامة العربية . وهذه الامة هي الوطن الروحي ، وينبوع الروافد ، ومبدأ التأسيس الذاتي ، وموئل الاعتزاز ، والحافز المتوتر دوماً لمشيئات التوحيد (انظر الجمهورية العربية المتحدة ، مصر ـ ليبيا ، المغرب الكبير) . ولكن انتظار جميع العرب الوحدة المرموقة بصورة كامنة ، وانتظار بعض القادة تلك الوحدة بصورة صريحة ، لم يمنع حدوث اختلافات بين « الاتجاهات القومية » التي يعتنقها كل حزب تاريخي . وفي كل مكان نجد التعريب ماثلاً على نحو لم يسبق له مثيل . ولا يجب المضي في عمل الترميم والاعداد اللذين بدأا في « النهضة » وحسب (طباعة النصوص المدرسية ، ترجمات ، تعليم ، ابتكارات فنية . .) ، بل

---

(١) التاكيد على شخصية إيرانية بازاء العروبة في القرن الثامن

لا بد أيضاً من ابراز الدفاع عن « أصالة » و« نوعية » القيم العربية ـ الاسلامية ضد « الغزو الثقافي » الغربي . وتضطلع بتحقيق هذه السياسة وزارات « التعليم الاصلي » و« الارشاد القومي » والثقافة ، والاعلام . . .

وفي هذا المنظور ينبغي تفسير إحياء إسلام شعبي ، بالمعنى الذي نتحدث فيه عن ديمقراطية شعبية ـ والاكثار من بناء المساجد وانشاء جمعيات البر وحتى شق الطرق على أنه عامل تسريع في التشكل الايديولوجي . والواقع أن هذه المبادهات « الدينية » تخضع لرقابة الدولة : وهي تتسق في ممارسة سياسة ـ اقتصادية تضفي عليها خاصة وظيفة اجتماعية (مساعدة المحرومين ، أمكنة دعم التكافل الاجتماعي ، والالتزام القومي) ونفسية (تفريغ القلق ، والمخاوف ، والتمرد ، والحقد ، والحسد ، والتنمية . . . بالعبادة وباللغة الدينية) . وإن الادب وبعض الجهود السوسيولوجية الرامية إلى السير الديني لتؤكد هذا التحول في وظيفة الدين الروحية الخاصة نحو وظيفة زمنية وايديولوجية . وثمة طلاق بين تدين الجماهير التي لا تزال حساسة يعمرها الامل الاخروي ، وبين فكر المفكرين العلماني الذي بلغ شأواً يجعل التدين لا يكاد يحظى ـ كما هي الحال في الفترة المدرسية ـ بتعبيره الموائم . وغاية ما يُطلب من الاسلام أن يكون عاصماً من انحطاط الاخلاق وتقليد الغرب وفقدان التوازن الذي يواكب بالضرورة كل تصنيع جاد ، أو يُطلب منه تسويغ مقاومة

الامبريالية واعتناق الاشتراكية . وقد لوحظ عدم كفاية ، بله غياب بحث نظري ، في الغالب ، قادر على إعادة الارتباط بعهد كان الفكر الاسلامي فيه دعامة تستند إلى هيكلته القوية جميع مستويات ظواهر الحياة في المدينة .

إن العرب المسلمين كافة يشعرون بضرورة توافر مثل هذا البحث الذي قد يرمّم نظرة اسلامية حقيقية إلى الحاضر وإلى مستقبل العالم . ولكن العقول القادرة على الاضطلاع بذلك تشعر في الوقت ذاته بحاجة حيوية هي حاجة تمثل التيارات والمختزلات الخاصة بفكر يحسبون أنها هي التي كفلت انتصارات الغرب وتحدياته . وعلى هذا النحو يتضح الجاه الذي يتمتع به الانموذج الاشتراكي للتنمية وقد دافع عنه (ميشيل عفلق) ـ مؤسس حزب البعث ـ منذ (١٩٤٦) ثم (ناصر) ، وزعماء جبهة التحرير الوطني الجزائرية ، وبصورة عابرة (ابن صلاح) في تونس .

وقد نحتاج إلى تفصيلات طويلة لاظهار كيف غدا مفهوم الاشتراكية كاسحاً مثل مفهوم العروبة في الفكر العربي الراهن . فلنكتف بالشيء الاساسي : إن أقلمة الفكر الاشتراكي في أقطار مثل العراق وسورية والجزائر ، تجري بصورة مستمرة على مستويين معاً : مستوى العمل الاقتصادي والاجتماعي من أجل تحويل بنى المجتمع التقليدي ، ومستوى التفسير الايديولوجي لتسويغ انتقال الملكية والاستعاضة بقيم جديدة عن المعايير التي كرّسها الزمن إلى حد كبير أو

صغير . إن حملات تكوين الجماهير المناطة بالطلاب والمناضلين الحزبيين وباجهزة الاعلام الرسمية تزرع في العقول « معايير وصعية » لتأويل الحوادث الانسانية : لنفهم من ذلك اخلاق مساواة جميع المواطنين في رسالة التحرير وبناء الامة العربية . وثمة آراء بسيطة ، وظيفية ، مستقاة من الكتابات والتجارب الاشتراكية الموثوقة والمؤ يده بامثلة اسلامية وهي آراء تساعد على انضاج تلك الرؤ ية . وهي تثير حماسة الجماهير على نحو يزداد يسراً كلما عظم وعدها بمستقبل عادل على غرار العقيدة القديمة التي تؤمن بتجدد العالم كل الف عام ، والعقيدة المهدية اللتين أضرمتا إلى الآن اوار الضمائر الجمعية والحق أن دراسة الاشتراكيات العربية المعاصرة لا تستطيع إيضاح تعقد الظواهر المشار اليها إلا بالانفتاح على الاشكالية التي اقترحها (هـ . دروش) في « علم الاجتماع الامل » . فمثل هذا البحث قد ينير بصورة نافعة الجانب العملي ذا الاهمية المدهشة مما تفرضه في كل مكان الثورة الزراعية او الصناعية ، أضف إلى ذلك أن هذا البحث قد يفتح أمام الفكر العربي آفاقاً جديدة تتصل بالطرائق وبالوسائل التي تتيح استشفافاً افضل للضرورة الملجئة إلى طلب أيديولوجية وإلى الاستجابة لحقوق فكر انتقادي لا يمكن التغافل عنها بوجه من الوجوه .

فإذا شئنا أن نحدّد بصورة أفضل حقوق الفكر العربي المعاصر ومهماته وجب علينا أولاً أن نفهم كيف تعمل الايديولوجيا النضالية .

إنها لا تقتصر على ذيوع مختزلات اشتراكية قوامها الطاعة الخالصة ، ونحن نجد حتى في الانظمة التي ما زالت تتمسك بالملكية (الجزيرة العربية ، الاردن ، المغرب) ، أو تعلن حرصها على بعض الليبرالية (لبنان ، تونس) ، نجد اشتراكية منتشرة تفرض ذاتها على فكر الشباب والجماهير الكادحة . وأما الفوارق فإنها تتناول ، أكثر ما تتناول ، أجهزة البت والقيادة ، مثلما تتناول شدة الزخم الثوري .
وفي كل مكان يؤلف الممثلون الايديولوجيون جزءً من الطبقة السياسية حيث يصدر عنها ـ مع شيء من التقريب ـ أعضاء الطبقة الحاكمة : الوزراء ، وقادة المكتب السياسي ، واعضاء مجلس الثورة ، والاعضاء الناشطون في الحزب ، والمضطلعون بأعباء المسؤوليات الكبرى في الجهاز التنفيذي وأركان التحرير في الصحافة المكتوبة والمذاعة . وبوجه عام ، إن رجلاً واحداً يجسّد سلطة البت العليا : إنه إما أن يكون رئيساً بالوراثة (الملوك) أو رئيساً تاريخياً من حملة القيم التقليدية واثقاً بأنه يعرب عن الاماني الثابتة للجماهير الشعبية . ولكي تمارس الطبقة الحاكمة صلاحيتها ـ الحقوقية في النظر ، وصلاحيتها في البت نراها تفسح المجال أمام الكفاءة ـ المعرفة لدى بعض المفكرين الذين يتحولون عندئذٍ إلى تكنوقراط بدون أن يعتنقوا بالضرورة جميع مصادرات الايديولوجية الرسمية . وعلى هذا النحو تنسج خيوط التضامن بين جميع الاجهزة الرامية إلى احتواء الجماهير : مناضلون مكلفون بالتشكيل السياسي وبالحفاظ على الاستقامة الايديولوجية ، شرطة ، جيش ، إدارة فكرية مندمجة .

وإن انتشار الايديولوجية لا يستمر بدون وسائل الاعلام الجماهيري وحسب ، بل أيضاً بمناسبة الاحتفالات وأعياد الذكريات والتجمعات السياسية أو الدينية ، وافتتاح المشاريع ، الخ . ولا يوجد حتى الآن استقصاء دقيق يتيح لنا تقدير مدى إسهام المعمل والنقابة المحلية وخلية الحزب والثكنة أو مدى حلولها محل الامكنة التقليدية في مبادلات الرأي العام وانضاجه : المسجد ، السوق ، المقهى ، ساحة القريـة . . . وبالرغم من ذلك فإننا نشاهد في الحالين تحولاً جذرياً في علاقات الثقافة العليمة بالثقافة الشعبية . وقد رأينا كيف كان الفكر المدرسي يعلّم باستمرار ضرورة إبعاد الجماهير عن البحوث الفكرية الخاصة بـ « النخبة» . وإن الوضع المعاصر ، على العكس ، ليتميز بتقارب مستويي الثقافة في لغة أيديولوجية واحدة : الثقافة الشعبية تبتعد عن طراز تحقيقها الاسطوري ، في حين أن الثقافة العليمة تقلع عن تعمق المعنى (انظر الفكر المدرسي) لتواكب على وجه أفضل نضال التحرير .

وإن رجحان الفكر الملتزم بالتاريخ الذي تعيشه الجماعات لا يتأكد في كتابة المحاولات وحسب ، بل في الادب ، وبصورة أعظم : الشعر الجديد ، والرواية ، والمسرح ـ وبنجاح أقل ـ السينما ، تعرب كلها عن القلق والتعجل ومطلب الحياة والتمرد القاهر وانواع الرفض والتطلعات المتفاقمة التي يُضرمها في كل مكان تفاعل ضرورتين : يجب الابقاء على وحدة جميـع المواطنين المقدسة من أجل متابعة

العمل التحريري القومي (انظر التأثير الكبير الذي تحدثه المشكلة الفلسطينية على الضمير العربي كله) ومن أجل البناء القومي ، ولكن من الواجب ، في الوقت ذاته ، تقوية النضال ضد البنيات الاجتماعية ـ الاقتصادية البالية وضد المحرمات التي لا تطاق (أنظر خاصة المشكلة الواسعة ، مشكلة تحرر المرأة) .

إن الرأي العام يطالب بحلول عربية و إسلامية لهذه الصعاب المتشابكة ولجملة تراكمات عالم يمر بازمة حضارة ولمجتمع عربي ـ اسلامي مزعزع حتى في أقوى أركانه . ولهذا فإن المفاهيم ـ المفاتيح تبقى هي الاصالة (والاصالة عنوان مجلة تصدرها وزارة الشؤون الدينية الجزائرية) والنوعية ، نوعية الاوضاع القومية وبصورة أعم ، نوعية الامة العربية . ويجد المناضلون الماركسيون انفسهم مضطرين من أجل الحفاظ على جمهور كبير إلى إخضاع مصادراتهم الفلسفية ولغتهم الدولية المنزع إلى أوامر ظرفية ومحلية . وإن الارتكاسات التي أثارتها كتابات ـ وهي في آخر المطاف كتابات جد متعثرة ـ مثل كتابات (صادق العظم) تبرهن على مدى خطر السعي لبتر الحوافز العاطفية للروح الجمعية بدعوى التحرر . وقد استطاعت نتف من الفكر الماركسي التسرب إلى الكتابة العربية الادبية أو الايديولوجية على قدر سواء . ولكن يبقى من الخطر أن يعلن امرؤ بصراحة عن نفسه إنه ماركسي بازاء التيارات الاجتماعية القوية جداً من الناحية الثقافية وهي تفرض في كل مكان تعبيراً متزمتاً عن الاسلام . إن عوامل عدة

تفسر ازدياد سيادة المقال الاسلامي : لنذكر منها ضرورة التأطير الايديولوجي للحشود الانسانية التي لا تستطيع تأويل وجودها خارج اشكال قبلية هي أشكال الحساسية الاسلامية والفهم الاسلامي ، إرادة العرب ـ المسلمين التي لا تقهر لاسترجاع مجدهم الغابر ، التفاعل الحالي لظاهرة البترو ـ دولار وللرغبة القديمة التي تغذيها الديانات المنزلة ، وهي ترمي إلى نشر الحقيقة الالهية في العالم .

ولا بد من الاشارة هنا إلى جميع كتّاب المحاولات والوعاظ والمعلمين الذين يسهمون بدرجة متفاوتة وبكفاءة متنوعة في انضاج رؤ ية عربية ـ اسلامية للتاريخ والعالم . وهذا يعني أن تجميع قطع بناء هذه الرؤ ية يوجب الاتجاه إلى كتّاب المحاولات والكتب التعليمية والخطب الرسمية والمواثيق ـ والمناهج (انظر ميثاق الاتحاد الاشتراكي المصري ، ميثاق جبهة التحرير الوطني الجزائرية ، الخ) والصحف والمجلات . ومن المجلات نذكر : « الهلال» ، التي تحقق الرقم القياسي في طول البقاء و « الطليعة » و « المجلة » و«الآداب» و « المواقف » و « المعرفة » والـ « نفثات »[1] و « الفكر » و « الهداية » و « الاصالة » و « الثقافة » و « الاقلام » الخ .

إن وصف شروط حياة الفكر العربي الحالي ومصادراته وصيغه بمثل ما فعلنا من وصف مطمئن لا يكفي اشعاراً بملامح الثروات الكامنة

---

(١) SOUFFLES

التي لما يعرب عنها بعد، او التي استغلت هذا الفكر استغلالاً ناقصاً . ويبقى من الواجب إذن أن نتساءل إلى أي مدى تحد سيطرة الايديولوجية الرسمية من حقوق فكر انتقادي وتصرفه عن أغراضه الرئيسية .

٢ ـ الفكر العربي الانتقادي ومهماته

إن حيوية الفكر العربي الحالي الثابتة لا ينبغي أن تموّه النقائص الخطيرة والاخطار الحقيقية . ولا مناص من أن نفهم جيداً في الواقع أن الايديولوجيات المعاصرة تنزع إلى أن تحل محل الديانات التقليدية ما دامت لا تطالب باحتكار المقال الحقيقي عن الانسان وحسب ، بل أيضاً بالقدرة على تحديد مصير الانسانية التاريخي إذ تربط النظرية بالعمل ربطاً وثيقاً . وليس بكافٍ أن نعارض ـ مثلما يفعل بعض كتّاب المحاولات ـ الاسلام « الصحيح » والعروبة « النـوعية » الماركسية الملحدة : فمثل هذا الميز نافع ولا ريب ما دمنا نقف على مستوى حملات التفسير الايديولوجي ، ولكنه غير مجد من وجهة نظر البحث الفلسفي .

بل إننا لا نستطيع القول أن المجتمعات العربية ـ الاسلامية تمرّ بمرحلة تاريخية نوعية : إن جميع المشكـلات التي تجابهـا هذه المجتمعات بشدة متزايدة منذ الخمسينات قد طرحتها سابقاً وعاشتها ولا تزال المجتمعات الغربية التي يهمل عدد كبير من البحوث التحليلية ملاحظة أنها هي أيضاً كانت مجتمعات مسيحية وريفية وجبلية

وتقليدية ومتخلفة، الخ. وهذا يعني أن مسألة حقوق الفكر الانتقادي ومهماته تظل هي هي أساساًولو وجدت انزلاقات تاريخية بديهية بين نمطي هذه المجتمعات، ووجدنا لديهما معاً بنيات اجتماعية ـ اقتصادية، وايقاعات تطور وعوالم دلالات متفاوتة. إن على الفكر العربي الانتقادي أن يوجد وأن يغزو حقوقه ويفرض مساعيه بنضال دائم تماماً كما حدث في الغرب وعلى نحو موصول منذ القرن السادس عشر.

إن غزو الحقوق لا يعني البتة ممارسة احتجاج منهجي على الايديولوجية الرسمية، ولا على التراث الثقافي القديم. إنه بالحري تجاوز الجو الذي يسيء فيه النقد الذاتي والتقيد المطواع إساءة أعظم من إساءة الرقابة المنظّمة. وهذه المحاولة مسعى غير يسير، لان المقال الانتقادي هو بالضرورة مقال استباقي، وإذن غير وظيفي ما دامت سيارة أطر المعرفة الاجتماعية ـ الثقافية الغابرة. وهنا يتمتع الفكر الايديولوجي برجحان ضخم على الفكر الانتقادي، ولكن ذلك يشكل سبباً إضافياً لاظهار أن الايديولوجية النضالية تحقق وظيفة نفسية ـ اجتماعية لا غنى عنها، وهي تجهل ـ عندما لا يصيبها التشوه ـ وظيفة المعرفة.

لقد بدأنا نسمع أصواتاً عربية تدعو إلى ما نشير إليه : ونحن بذلك نشير أكثر ما نشير إلى المؤرخين الذين يطبقون على الماضي العربي ـ الاسلامي قواعد البحث التاريخي الحديثة. ولكن عدد الباحثين

المتحررين حقاً من « الصيغ التاريخية ـ المتعالية » (انظر استخدام مفاهيم الاصل ، النشأة ، التطور ، التأثير ، التقاليد ، المعنى ، العبقرية ، الخ) يبقى ناقصاً إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سعة المجالات التي تظل غير مدروسة وتعقدها . هناك خاصة بحوث مثل بحوث اللغويات وعلم الاجتماع وعلم النفس والانتربولوجيا مما بدّل نظرة المؤرخ ولا بد من ممارستها باللغة العربية . ونحن نسمع سلفاً الاعتراض القائل بأن هذه العلوم التي ترعرعت في أرض غربية إنما تفرض إشكاليات غريبة عن الانموذج العربي ـ الاسلامي ! والحق أن من الجائز أن نأسف لبعض المحاولات التطبيقية المتعثرة . ولكن مثل هذه الصياغات أمر محتوم ما دام التعليم الثانوي[1] والعالي يرجحان المصادرات الكلامية أو الايديولوجية على مطالب الاستمولوجيا الانتقادية .

وإن المكان ليعوزنا هنا حتى نصف بدقة المهمات العملية التي ينطوي عليها التجاوز اللازب لايديولوجية النضال من أجل توافر فكر انتقادي عربي . ولذا فإننا سنقتصر على الالماع إلى الاتجاهات الاساسية التي أخذت تذر قرنها وتثير الانتباه .

إن القرآن هو نقطة الانطلاق المحتومة في كل رجوع انتقادي إلى الماضي العربي ـ الاسلامي . ومن الثابت أن ذلك أمر سائغ من وجهة

(١) انظر أو. كاره : التعليم الاسلامي والمثل الاعلى الاشتراكي ـ بيروت ١٩٧٤.

النظر الاسلامية . ولكنه يفرض نفسه على نحو أكبر من وجهة نظر المؤرخ الذي يسعى لفهم تشكل العالم الاسلامي ، ووجهة نظر الفيلسوف الذي يسترجع المسألة الخالدة، مسألة المعنى في ضوء الشروط الجديدة للوجود الانساني . وليس في وسع الباحثين أن يكتفوا اليوم في الواقع بالتكرار الورع « للحقائق » الموحى بها في الجزيرة العربية في القرن السادس والتي طرحت منذئذٍ على أنها بآن واحد مما يمكن تعريفه واستخدامه وإنها متعالية . وقد رأينا كيف تحول الحادث القرآني إلى حادث اسلامي ما برحت أهميته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية تؤكد ذاتها حتى في أيامنا الحاضرة . وينجم عن ذلك أن المشكلة الجديدة المطروحة على الفكر العربي هي مشكلة تاريخية الحقيقة المنزلة ، أو إذا شئنا ، مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ منذ سنة (٦٢٢) . وهذه المشكلة محتومة كما يدل على ذلك مثال الفكر المسيحي الذي شرع ينظر بعين الجد ، في الحق ، إلى النقد الفلسفي لدى أمثال (نيتشه)[١] . وإذ ذاك تطرح صيغ عديدة على البحث التاريخي الذي يجب أن يسبق دوماً التفكير الفلسفي لمقارنته بنتائج هذه الصيغ . وسيصار إلى ذكر الصيغ التالية دونما ترتيب : كيف كانت صلة الضمير العربي ـ الاسلامي باللغة ؟ هل كان ثمة اتصال بين الفكر واللغة كما هي الحال في اللوغوس الاغريقي أم أن

---

(١) انظر ب. فالاديه . نيتشه ونقد المسيحية (دار نشر سرف ١٩٧٤).

الامر ـ على العكس ـ وكما حدث في الغرب بعد (ديكارت) ـ أمر انفصال الشخص المفكر ، الكوجيتو المحض مع « الافكار الفطرية » عن الاشياء الخارجية المشار اليها في الكلام ؟ ومع مراعاة جميع المناقشات الدائرة بين المفكرين المدرسيين في موضوع فلسفة الكلام (انظر : القرآن مخلوق / غير مخلوق ، ومقدمات كتب أصول الفقه ، والنحاة) ، من جهة ومراعاة الآفاق الجديدة التي افتتحتها اللغويات الحالية من حهة أخرى ، كيف ينبغي طرح مشكلة المعنى والتعبير والنقل والتحول ؟

ما هي الصيغ الوجودية (=اطر الوجود التي تفرض ذاتها على الضمير باعتبارها ضرورية ومثالية ، ناظمة للسلوك الذي به يسوّغ الانسان إن كان قد خُلق على صورة الله) التي أدخلها القرآن ؟ وكيف تتوضع هذه الصيغ تاريخياً بالاضافة الى صيغ التوراة والاناجيل والفلسفة اليونانية وسائر الديانات ، وكيف تتوضع انتربولوجياً بالنسبة للأوضاع القصوى للشرط الانساني ، هذا الشرط المتحيز بأنه نفسي ـ بيولوجي (حياة ، فكر ، موت) ، وتاريخي (مجتمع ، سياسة ، اقتصاد) ، ولغوي (واقع ، تعبير ، اتصال) ، وكيف تتوضع فلسفياً في منظور الجهد المرهق الذي لا ينتهي البتة لتفسير (وإذن : لارجاع) البون بين الوجود المعاش (الشر ، الشعور بالإثم ، الاخفاق ، ما لا يقبل القلب . . .) والوجود المبتغى (الحب ، النقاء ، البراءة ، الرغبة في الخلود ، الحنين إلى

الكون . . .) ؟ ما هو التاريخ الدقيق لصيغ الوجود القرآنية : الكلام النبوي ، اقتصاد النجاة ، أنا/ انت (قريبي) / أنت (الله) / هو (العالم ، الاخر غير المعترف به ، غير المندمج بوصفه فاعلاً متكافلا مع تاريخي . أنظر معاملة « الكفار ») ، الخلق ، الشرعية أو الامر والحرية ، الحياة الآخرة أو الفارق ، الخ . لقد ظل التسجيل التاريخي ، حتى الحديث ، يهتم إلى الآن بتاريخ السطح ، تاريخ « العروض » السياسية والاقتصادية والثقافية ، إنه لم يزد على أن يبدأ الاهتمام بمصير البنى العميقة للضمائر الفردية والجمعية . وهذا يعني أن الفكر الغربي لا يكاد يتقدم هنا على الفكر العربي : إنهما كلاهما ينهضان من جراء ضغط التاريخ باكتشاف رهيب يتصل بحدودهما ما داما يزعمان بفخر ووثوقية (انظر المذاهب الكلامية أو العلم الوضعي) إنهما يحتكران الحقيقة الكونية القصوى . لقد نمت المذاهب الكلامية التقليدية نمو مذاهب ثقافية حصراً وكأنها استراتيجيات رفض كل ما هو غريب عن الامة (الكنيسة ، الأمة) . وعلى هذا النحو نجد أنها خلقت عوائق ابستمولوجية كانت تجعل خارج نطاق الفكر كل المشكلات المتحررة اليوم ، والتي تصدر عن الفكر الانتقادي . إن أنواع الفكر اليهودي والمسيحي والاسلامي لم تسبغ إلى اليوم حلة الاشكالية على ظاهرة الوصي فيما يجاوز نطاقها الخاص . وإن النفي المتبادل بين هذه « التقاليد الحية » الثلاثة قد أدى إلى نتائج امتدت حتى إلى أحدث ممارسة علمية . وفي الواقع ، يلاحظ توافر جهل مطمئن للانموذج الاسلامي في الادب ، بالرغم من أنه

أدب غزير ، أدب يتناول الدين والتاريخ واللغة والفن[1] . وعلى هذا فإن المفكرين العرب الذين يثقون بهذا الادب او الذين يهملونه إهمالا تاماً ، يقترفون خطأ واحداً : إنهم ينسون إخضاع اشكاليات العلوم الانسانية لاختبار الانموذج العربي ـ الاسلامي ، وبالمقابل ، ينسون تطبيق جميع طرق البحث القويمة على هذا الانموذج .

ولئن بلغ الفكر العربي في مسيرته مرحلة تجعل من الممتنع عليه أن يتجنب طرح مثل هذه التساؤلات ، فإن مرد ذلك يرجع إلى أنه قد قطع خلال قرن تقريباً مسافة كافية في درب اكتشاف الحياة الحديثة . وليس بجائز الكلام بانصاف عن تخلف هذا الفكر بدون مراعاة تراكم حالات انقشاع الوهم في اللحظة التي يحتاج فيها هذا الفكر أكثر ما يحتاج إلى الثقة بذاته : إن عليه ، كما على الفكر المسيحي ، أن يقبل السير المعاكس لما ظل خلال قرون سيراً رقى هو به إلى منزلة الماهيات المتعالية على الوقائع الانتقالية ، ومثلما يجب على الفكر غير المقدس أن يجابه الانسان من حيث وجوده الوضعي بدون أن يقلع عن تنمية المناقشات الكبرى التي يفتح مجالها الحادث القرآني .

---

(١) انظر على سبيل المثال ضآلة المكان الذي خص به (م. مسليس) الاسلام في كتابه : « من أجل علم جديد بالاديان ـ (دار نشر سُوي ١٩٧٤) ولا تزال الاسلاميات تشغل مكانة هامشية في الفكر الغربي .

خاتمة

إن عدداً جد كبير من المشكلات التي لا يزال من الواجب طرحها ، وعدداً جد كبير من الآثار التي ما برحت غير منشورة ، أو إنها مطبوعة طباعة رديئة ، وإذن غير مدروسة ، أو مدروسة دراسة سيئة ، كل ذلك لا بد من أن يتوافر حتى يصبح من الممكن المجازفة باطلاق حكم إجمالي على الفكر العربي . وبالرغم من أن تحليقنا قد كان مسرف السرعة ، فإنه يجيز لنا لفت الانتباه إلى الحوادث التالية :

١) لقد كان للفكر العربي ، مع القرآن ، انطلاق لامع كالبرق . فقد فتح (الكتاب) آفاقاً جد واسعة ، وجاء بأفكار جد كثيفة ، واستخدم وسائل تعبير جد استثنائية على نحو انه لا يزال الى اليوم يقدم للمفكرين والباحثين العلميين مواضيع لا تنضب مما يجب ارتياده .

٢) إن انتشار الحادث الاسلامي لم يستطع في أي مكان ـ وحتى في الجزيرة العربية ـ أن يحذف الوقائع الخاصة بالعوالم الجاهلية حذفاً

تاماً . ولذا كان من المهم السعي في كل حالة لتحديد الطرز الخاصة لتفاعل الحوادث المحلية مع الحادث الاسلامي ذاته ، وهو مهيأ لقبول مختلف أنواع التراث الخارجي .

٣) إن تركيز العقول ، عقول الورعين ، انتباهها على الينبوعين النموذجيين (القرآن وسيرة النبي القدوة) قد انجب خلال قرون الانضاج ممارسة علمية عربية - اسلامية خالصة (تاريخ ، نحو ، فلسفة ، نقد الحديث ، فقه ، أصول ، تفسير مذهبي ، لغة صوفية) . وهذه الممارسة كانت تُعنى في باديء الامر بالناحية العلمية ، بالحركة ، بالقول ، بالشهادة ، ولكن سرعان ما استسلمت لاساليب الفكر اليوناني خاصة في أشكاله الهلنستية : امتياز التدوين ، المذهب التصوري ، التعريف ، المقولات ، الاستنتاج . . وقد اكتسب الفكر العربي من القرن الثامن حتى القرن العاشر السمات الرئيسية وارتاد المشكلات الكبرى المشتركة مع النطاق الثقافي الاغريقي - السامي . ولذا فإن من الخطأ عزو هذا الفكر الى « شرق » متميز كل التميز عن « الغرب » ، على النحو الذي لا يزال يوحي به تاريخ جذيم « لضروب تقدم الضمير الغربي » .

٤) بعد فترة منافسة حادة بين « العلوم الدينية » و « العلوم الفصلية » انجب الفكر العربي نزعتين متمايزتين كل التمايز : نزعة عقلانية يمثلها أنصع تمثيل (ابن رشد) ، وقد تلقفها (الغرب) وسار

في دربها ، ونزعة مفتوحة على نحو أكبر لقبول قوى التخيل المبدع والتي ازدهرت خاصة في « الاسلام الايراني » . ولهذا الافتراق أسباب تاريخية وسوسيولوجية لما يُكشف النقاب عنها بعد ، ولكنه يحيل ، على نحو أساسي أعظم ، إلى المنافسة القديمة (منذ أرسطو على الاقل) بين (التخيل) و (العقل) ، وإذن فإنه يميل إلى تفجر شعور غير مجزّأ : وهذا ما يسوّغ الجهود المبذولة اليوم لاعادة رأب هذا الشعور .

٥) بدأت أولى ظواهر القوة الاوروبية (الصليبية ، التجارة الايطالية ، استرجاع اسبانية) منذ القرن الحادي عشر بتحويل علاقات القوة الاقتصادية والاستراتيجية مع العالم العربي الذي ارتبط مصيره إلى حد كبير بمصير عالم البحر الابيض المتوسط . ومن المهم أن نعنى باعادة رسم تطور متلازم يترجمه ، من ناحية أولى ، انتشار موصول على جميع المستويات ، ومن ناحية أخرى ، انحسار خطير وحالات متقطعة لم يكن لها نفس السعة في جميع قطاعات الوجود الاجتماعي . ولا بد من إعادة النظر بهذا المعنى في مفهوم « انحطاط » الاسلام العربي .

٦) لقد شدت ظاهرة الاستعمار أزر عوامل الانقطاعات ولا سيما على صعيد الفكر حيث يزيد من خطرها ضروب اللاتوازن النفسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي ، وتفاقم احوال التوتر بين التقاليد وبين الحياة الحديثة بدون أن تعوّض هذه الظاهرة بانجاب فكر قادر على تجاوز ، أو على مجرد تأويل الازمات الناشئة عن مجابهات غير متكافئة

تأويلاً صحيحاً . ولن يعترف الفكر الغربي الواثق من ذاته ، والمسيطر ، والغازي ، لن يعترف بنقاط ضعفه ولن يعمد إلى تقويمها إلا من جراء انتصار النضال التحرري .

٧) لقد انصرف الفكر العربي بعد استرجاع السيادات القومية إلى المهمة الشاقة الماثلة في التحرر الفكري والثقافي ، وهي مهمة لا يمكن فصلها عن تقدم اقتصاد حديث . ولكن الفكر الانتقادي ، بالاضافة إلى المشكلة الفلسطينية التي لا تزال تعبىء كثيراً من المصادر المالية والطاقات البشرية ، يصطدم في كل قطر بالحاق الصعاب التي ينبغي تذليلها : تقوية الدولة ، إنقاذ الوحدة القومية ، أساليب التفاعل الثقافي لحماية « أصالة » الشخصية العربية ـ الاسلامية ، الخ . ولا مناص من مجابهة هذه الاوضاع القومية في مرحلة أزمة حضارية شاملة : إن الثقة بالعلم ذاته تتضاءل كلما تكشفت نقائص نماذج الحتمية ، وعجز التكنولوجيا عن درء الاخفاق الذريع أو الفاقة السياسية للانظمة التي تقتصر على حلول ظرفية . وهذه المعطيات كلها تجعل مستقبل الفكر العربي منذ الآن مرتبطاً بمصير العالم الحالي .

زدني علما

١ - حوار الحضارات.
٢ - الميتولوجيا اليونانية.
٣ - مبادىء في العلاقات العامة.
٤ - الخلدونية.
٥ - سوسيولوجيا الأدب
٦ - الأسواق الزراعية.
٧ - الجمالية الفوضوية
٨ - تاريخ الفنون العسكرية
٩ - الفكر الفرنسي المعاصر
١٠ - الأدب المقارن
١١ - الإسلام
١٢ - برغسون
١٣ - سيكولوجيا الفن
١٤ - تأملات ميتافيزيقية
١٥ - في الدكتاتورية
١٦ - العقد النفسية.
١٧ - دستويفسكي.
١٨ - نظرية العفو.
١٩ - الإنسان ذلك المعلوم.
٢٠ - سوسيولوجيا الفن.
٢١ - السيمياء.
٢٢ - التخلف المدرسي.
٢٣ - علم الأديان الفكر الإسلامي.
٢٤ - مدخل إلى علم السياسة.
٢٥ - نقد المجتمع المعاصر.
٢٦ - روسو.
٢٧ - الأدب الرمزي.
٢٨ - طريقة الروائز في التربية.
٢٩ - مصير لبنان في مشاريع.
٣٠ - من ديكارت إلى سارتر.
٣١ - الإنطباعية.
٣٢ - تاريخ قرطاج.
٣٣ - باسكال.

٣٤ ـ المؤسسات العامة.
٣٥ ـ المسألة الفلسفية.
٣٦ ـ تاريخ السوسيولوجيا.
٣٧ ـ الفدرالية.
٣٨ ـ أمراض الذاكرة.
٣٩ ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى
٤٠ ـ نقد الأيديولوجيات الكبرى
٤١ ـ الفلسفات الكبرى.
٤٢ ـ العواطف والحياة الأخلاقية.
٤٣ ـ المكتبات العامة.
٤٤ ـ منظمة الأمم المتحدة.
٤٥ ـ الدستور واليمين الدستورية.
٤٦ ـ هذه هي الحرب.
٤٧ ـ الممارسة الأيديولوجية.
٤٨ ـ المواطن والدولة.
٤٩ ـ فلسفة العمل.
٥٠ ـ مونتاني.
٥١ ـ علم الجمال.
٥٢ ـ تدريب الموظف.
٥٣ ـ فلسفة التربية.
٥٤ ـ السوق النقدية.
٥٥ ـ الإنسان المتمرد.
٥٦ ـ تيار دو شاردان.
٥٧ ـ التربية الحديثة.
٥٨ ـ كيركيغارد.
٥٩ ـ تقنية المسرح.
٦٠ ـ المذاهب الأدبية الكبرى.
٦١ ـ النقد الجمالي.
٦٢ ـ الحضارات الإفريقية.
٦٣ ـ ديكارت والعقلانية.
٦٤ ـ العلاقات الثقافية الدولية.
٦٥ ـ البيبليوغرافيا.
٦٦ ـ علم السياسة.
٦٧ ـ الاعلامياء.
٦٨ ـ سوسيولوجيا السياسة.
٦٩ ـ الأدب الطبيعي.
٧٠ ـ الجمالية عبر العصور.
٧١ ـ فن تخطيط المدن.
٧٢ ـ علم النفس التجريبي.

٧٣ ـ أصول التوثيق.
٧٤ ـ دينامية الجماعات.
٧٥ ـ تاريخ العرقية.
٧٦ ـ قيمة التاريخ.
٧٧ ـ سوسيولوجيا الصناعة.
٧٨ ـ الماركسية بعد ماركس.
٧٩ ـ معرفة الذات.
٨٠ ـ تاريخ الطيران.
٨١ ـ التعليم المبرمج.
٨٢ ـ السلطة السياسية.
٨٣ ـ سوسيولوجيا الحقوق.
٨٤ ـ الخطوط... لفلسفة ملموسة.
٨٥ ـ مدخل إلى التربية.
٨٦ ـ معرفة الغير.
٨٧ ـ القيمة.
٨٨ ـ عظمة الفلسفة.
٨٩ ـ الإنسان الأول.
٩٠ ـ اللحظة العدمية المتعالية.
٩١ ـ الجمالية الماركسية.
٩٢ ـ تاريخ بابل.
٩٣ ـ الفلسفة والتقنيات.
٩٤ ـ جغرافية العالم الصناعية.
٩٥ ـ فلاسفة إنسانيون.
٩٦ ـ الحرب الأهلية.
٩٧ ـ أصل الموحدين الدروز.
٩٨ ـ من الرأي إلى الإيمان.
٩٩ ـ التسويق.
١٠٠ ـ دفاعاً عن الأدب.
١٠١ ـ الذين يحضرون غيابهم.
١٠٢ ـ الجماعات الضاغطة.
١٠٣ ـ الأسطورة.
١٠٤ ـ التوفير والتثمير.
١٠٥ ـ الإحصاء.
١٠٦ ـ الوظيفة العامة.
١٠٧ ـ الكلام.
١٠٨ ـ النظام السياسي والإداري في بريطانيا.
١٠٩ ـ الثقافة الفردية وثقافة الجمهور.
١١٠ ـ توظيف الأموال.

١١١ ـ الأدب الألماني.
١١٢ ـ المحاسبة التحليلية.
١١٣ ـ النظام السياسي والإداري في فرنسا.
١١٤ ـ الأمومة والبيولوجيا.
١١٥ ـ الحريات العامة.
١١٦ ـ قانون الفضاء.
١١٧ ـ تلوث المياه.
١١٨ ـ النقد الأدبي.
١١٩ ـ النظام السياسي... في الاتحاد السوفياتي.
١٢٠ ـ التلوث الجوي.
١٢١ ـ النسبية.
١٢٢ ـ السوريالية.
١٢٣ ـ حلول فلسفية.
١٢٤ ـ التلفزيون الملون.
١٢٥ ـ مدخل إلى الاقتصاد.
١٢٦ ـ الأخلاق والحياة الاقتصادية.
١٢٧ ـ مناهج علم الاجتماع.
١٢٨ ـ استطلاع الرأي العام.
١٢٩ ـ وحدة الوجود العقلية.
١٣٠ ـ الأدب الإيطالي.
١٣١ ـ المذاهب الاقتصادية.
١٣٢ ـ الفن التكعيبي.
١٣٣ ـ التربية الجنسية عند الولد.
١٣٤ ـ فلسفة القانون.
١٣٥ ـ الطفولة الجانحة.
١٣٦ ـ الرواية البوليسية.
١٣٧ ـ التحليل البنيوي للحكاية.
١٣٨ ـ تاريخ الجزائر المعاصر.
١٣٩ ـ الكوميديا.
١٤٠ ـ تاريخ علم الآثار.
١٤١ ـ السيكولوجيا الصناعية.
١٤٢ ـ الدولة.
١٤٣ ـ البحث العلمي.
١٤٤ ـ المجتمع الصناعي.
١٤٥ ـ التوجيه التربوي.

١٤٦ ـ الجوع.
١٤٧ ـ التخفيض النقدي.
١٤٨ ـ القانون الدولي.
١٤٩ ـ الدراما والدرامية.
١٥٠ ـ صراع الطبقات.
١٥١ ـ الإمبريالية.
١٥٢ ـ التشبيه والاستعارة.
١٥٣ ـ علم الدلالة.
١٥٤ ـ البنيوية.
١٥٥ ـ الاتجاهات الأدبية الحديثة.
١٥٦ ـ جغرافية الاستهلاك.
١٥٧ ـ معايير الفكر العلمي.
١٥٨ ـ تاريخ الحساب.
١٥٩ ـ الياس أبو شبكة.
١٦٠ ـ آراء في السعادة.
١٦١ ـ تقنية السينما.
١٦٢ ـ العقل والنفس والروح.
١٦٣ ـ علم النفس الاجتماعي.
١٦٤ ـ الطاقة.
١٦٥ ـ مناهج التربية.
١٦٦ ـ آداب الهند.
١٦٧ ـ الوحدة والديموقراطية في الوطن العربي.
١٦٨ ـ التقمص.
١٦٩ ـ حقوق الطفل.
١٧٠ ـ آينشتين.
١٧١ ـ السدود.
١٧٢ ـ تقنية الصحافة.
١٧٣ ـ الإنسان.
١٧٤ ـ الأدب الصيني.
١٧٥ ـ تقريظ الفلسفة.
١٧٦ ـ اللامركزية السياسية والإدارية في العالم.
١٧٧ ـ الفكر العربي.
١٧٨ ـ طبيعة الميتافيزيقا.
١٧٩ ـ الخدمة المدنية في العالم.
١٨٠ ـ التربية المستقبلية.
١٨١ ـ تاريخ الحضارة الأوروبية.

١٨٢ ـ حقوق الإنسان الشخصية والسياسية .
١٨٣ ـ المحاسبة .
١٨٤ ـ سيكولوجيا الذكاء .
١٨٥ ـ الاقتصاد في المغرب العربي .
١٨٦ ـ فولتير .
١٨٧ ـ التاريخ الدبلوماسي .
١٨٨ ـ الطبقات الاجتماعية .
١٨٩ ـ من الكندي إلى ابن رشد .
١٩٠ ـ الاستثمار الدولي .
١٩١ ـ مدخل إلى السوسيولوجيا .
١٩٢ ـ الحركة النقابية في العالم .
١٩٣ ـ المحاسبة في النظرية والتطبيق .
١٩٤ ـ الأدب اليوناني .
١٩٥ ـ تاريخ علم النفس .
١٩٦ ـ الفوضوية .
١٩٧ ـ المورفولوجيا الاجتماعية
١٩٨ ـ الآليات الزراعية الحديثة .
١٩٩ ـ التسويق السياسي .
٢٠٠ ـ الفلسفة الشريدة .
٢٠١ ـ الاسترخاء .
٢٠٢ ـ بحوث في الرواية الجديدة
٢٠٣ ـ المواقف الأخلاقية .
٢٠٤ ـ مع الفلسفة اليونانية .
٢٠٥ ـ أضواء عربية على أوروبا في القرون الوسطى .
٢٠٦ ـ الجريمة .
٢٠٧ ـ الأسواق المالية في العالم .
٢٠٨ ـ المراهقة .
٢٠٩ ـ الكندي .
٢١٠ ـ الصحة العقلية .
٢١١ ـ ميزان المدفوعات .
٢١٢ ـ الوسائل السمعية والبصرية .

MOHAMMED ARKOUN
Professeur à la Sorbonne Nouvelle (Paris III)

La pensée arabe

Texte traduit en arabe
par

Adel AWA

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

الفكر العربي



إن الواقع الذي لم يسترع بعد نظر الباحثين عن الفكر العربي المعاصر ، عن وظائفه وحدوده ، عما يردده من مطالب ويرفضه من آفاق ومشاكل ، إن هذا الواقع ليس اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وتاريخياً بقدر ما هو ديموغرافي ، أو قل انه إقتصادي سياسي ثقافي تاريخي من خلال الوضع الديموغرافي .

من المعلوم أن عدد السكان قد تضاعف في ٣٠ سنة الا
جميع البلدان الاسلامية . وقد استتبع هذا التضخم مز
ونتائج خطرة لم تقابل بعد بالطرق اللائقة . ومن المزايا
المستعمرة تمكنت من الكفاح الفائز ضد المستعمرين . إلا
الشبان ازدادت عدداً بعد الاستقلال دون أن تتطور في نفس
القطاعات الاقتصادية والسياسية والتربوية والصحية والثقا
تكافؤ الفرص لجميع المواطنين .

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth–Paris